

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**  
**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**Nelson Santana Santos**

**ENTRE OS MEANDROS DA TOLERÂNCIA:  
CRISTÃOS NOVOS, JUDEUS E AS ESPECIFICIDADES DA  
INSTITUCIONALIZAÇÃO DO JUDAÍSMO NO CONTEXTO INTER-RELIGIOSO  
DO BRASIL HOLANDÊS (1630-1654)**

**SÃO CRISTÓVÃO, SE**  
**2017**

**NELSON SANTANA SANTOS**

**ENTRE OS MEANDROS DA TOLERÂNCIA:  
CRISTÃOS NOVOS, JUDEUS E AS ESPECIFICIDADES DA  
INSTITUCIONALIZAÇÃO DO JUDAÍSMO NO CONTEXTO INTER-RELIGIOSO  
DO BRASIL HOLANDÊS (1630-1654)**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
graduação em Ciências da Religião da  
Universidade Federal de Sergipe como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestre em Ciências da Religião**

**Orientador: Prof. Dr. Marcos Silva**

**SÃO CRISTÓVÃO, SE**

**2017**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Santos, Nelson Santana  
S237e      Entre os meandros da tolerância : cristãos-novos, judeus e as especificidades da institucionalização do judaísmo no contexto inter-religioso do Brasil holandês (1630-1654) / Nelson Santana Santos ; orientador Marcos Silva. – São Cristóvão, 2017.  
180 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) –  
Universidade Federal de Sergipe, 2017.

1. Religião – História - Brasil. 2. Tolerância religiosa - Pernambuco. 3. Judaísmo 4. Cristãos-novos. 5. Holandeses - Brasil. I. Silva, Marcos, orient. II. Título.

CDU 2-673.5(813.4)

**NELSON SANTANA SANTOS**

**ENTRE OS MEANDROS DA TOLERÂNCIA:  
CRISTÃOS NOVOS, JUDEUS E AS ESPECIFICIDADES DA  
INSTITUCIONALIZAÇÃO DO JUDAÍSMO NO CONTEXTO INTER-RELIGIOSO  
DO BRASIL HOLANDÊS (1630-1654)**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
graduação em Ciências da Religião da  
Universidade Federal de Sergipe como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestre em Ciências da Religião**

**Aprovado em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**PROF. DR. MARCOS SILVA - PRESIDENTE**

**UFSE**

---

**PROF. DR. CÍCERO CUNHA BEZERRA**

**UFSE**

---

**PROF. DR. JUAREZ CAESAR MALTA SOBREIRA**

**UFRPE**



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**ATA DA 11ª SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

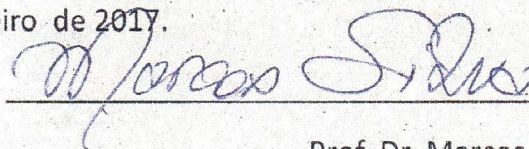
Ao vigésimo primeiro dia do mês de fevereiro de dois mil e dezessete, às 16 horas, sala 08 do DHI, teve início o trabalho de defesa do discente NELSON SANTANA SANTOS intitulado **Entre os meandros da tolerância: cristãos-novos, judeus e as especificidades da institucionalização do Judaísmo no contexto inter-religioso do Brasil holandês (1630-1654)**, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião. A Comissão examinadora foi presidida pelo Prof. Dr. Marcos Silva (UFS) e contou com as participações dos professores Doutores Cicero Cunha Bezerra (Interno/UFS) e Juarez Caesar Malta Sobreira -Externo ao Programa).

A sessão teve duração de 02 h e a Comissão emitiu o seguinte Parecer:

A DISSERTAÇÃO CUMPRE COM OS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA  
A SUA APROVAÇÃO E A BANCA SUGERE QUE A MEMÓRIA SEJA  
PUBLICADA SOB FORMATO DE LIVRO.

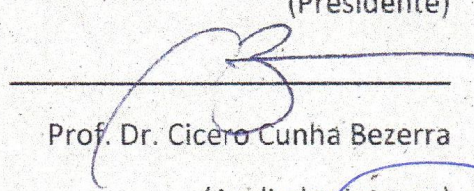
Diante do exposto o trabalho foi considerado Aprovado (X) Reprovado ( ). Nada mais havendo a tratar eu, Marcos Silva (Secretário Ad Hoc) lavrei a presente Ata que será lida e assinada por todos.

São Cristóvão 21 de fevereiro de 2017.

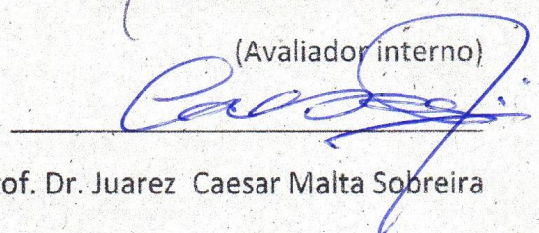


Prof. Dr. Marcos Silva

(Presidente)

  
Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra

(Avaliador interno)

  
Prof. Dr. Juarez Caesar Malta Sobreira

(Avaliador Externo ao Programa)



A LÍlian, minha fonte inesgotável de amor, apoio e compreensão;  
A nosso pequeno Isaac, razão e alegria de nossas vidas.

## AGRADECIMENTOS:

A Deus!

A meus pais, Geraldo e Edileuza, fundamentos de tudo o que sou;

Ao Prof. Marcos Silva, pela orientação, pela confiança e pelo convívio sempre tão agradável que nos faz querer ser mais que apenas seus alunos: amigos.

A Nívia, Jefferson, Géorgenes, Mateus, Prof. Luiz, D. Rita, Lair, Silvério, Júnior (*in memorian*) e André, meus familiares de sangue e de coração;

A minhas tias Lourdes e Dilourdes, simbolizando meus parentes, tanto paternos quanto maternos;

Aos professores Dr. Cícero Cunha Bezerra e Dr. Juarez Caesar Malta Sobreira, pelas valiosas contribuições para a melhoria deste trabalho;

Aos amigos Carlos Aristóteles, Cléverton Costa, Elen, Tiago, Gabriela, Remi, Neilma, Flávio (*in memorian*), Marcus, Janine, Diogo Lima, Diogo Aguiar, Ricardo, Andrezza, Vladson, Doralice, Eduardo, Akhenaten, Fágner, Dra. Olga, Dr. Rogério, Dr. Deijaniro, Dr. Jorge, Dr. Sérgio, Dr. Ermelino e Cléverton Santos;

A todos os amigos do Grupo de Pesquisas Diáspora Atlântica dos Sefarditas (GPDAS).

Aos colegas de turma, Ana Paula, Antônio, Bianca, Fernando, Gilmar, Micaele, Priscila e Vinícius e aos demais colegas do Mestrado em Ciências da Religião;

A todos os professores do PPGCR/UFS, e em especial à Professora Marina Corrêa, pelo empenho incondicional na busca pela excelência em nossas pesquisas;

...No dito lugar se permitia liberdade de consciência,  
e que quem quer viver como católico romano vive, e quem como herege também vive.  
(Diogo Henriques aliás Abraão Bueno, 20/09/1646)



### RESUMO:

Este trabalho visa estabelecer um olhar (sobretudo) histórico sobre as religiosidades judaicas vivenciadas entre 1630 e 1654, na Capitania de Pernambuco, então sob o domínio político-militar dos holandeses. Trata-se de um momento *sui generis* em que, ainda que por um breve interregno, foi concedida a liberdade de consciência religiosa a todos – inclusive aos judeus, àquela época perseguidos em diversas partes do mundo. Neste cenário diferenciado, católicos, protestantes e judeus dividiram o mesmo espaço político e jurídico. Este verdadeiro prenúncio da tolerância religiosa atraiu diversos judeus de outros países, encorajou cristãos-novos que ali viviam a reabraçar sua antiga fé e culminou com a institucionalização da primeira comunidade judaica das Américas. Com especial inflexão sobre a participação dos cristãos-novos, o foco principal da pesquisa consiste em investigar até que ponto a liberdade de consciência religiosa e o verdadeiro cadinho cultural existentes naquela região engendraram as condições necessárias para o aparecimento de (uma) vivência(s) religiosa(s) do judaísmo diferenciada(s) das ocorridas em outros contextos históricos, bem como identificar minimamente quais seriam estas eventuais especificidades.

**PALAVRAS-CHAVES:** Judaísmo. Cristãos-novos. Brasil holandês. História das Religiosidades.

### ABSTRACT:

This work aims to establish a (mainly) historical look at the Jewish religiosities experienced between 1630 and 1654, in the Captaincy of Pernambuco, then under the military-political domination of the Dutch. It is a *sui generis* moment in which, even for a brief interregnum, freedom of religious conscience was granted to all - including the Jews, persecuted in various parts of the world at that time. In this differentiated scenario, Catholics, Protestants and Jews shared the same political and legal space. This true harbinger of religious toleration attracted many Jews from other countries, encouraged New Christians who lived there to re-embrace their ancient faith and culminated in the institutionalization of the first Jewish community in the Americas. With a special emphasis on the participation of New Christians, the main focus of the research is to investigate the extent to which the freedom of religious consciousness and the true cultural background existing in that region engendered the necessary conditions for the emergence of (a) religious experience(s) of Judaism differentiated from those occurring in other historical contexts, as well as to identify at a minimum what these possible specificities would be.

KEYWORDS: Judaism. New Christians. Brazil Dutch. History of Religiosities.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

ANTT – IL: Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa

DAS: Diáspora Atlântica dos Sefarditas

RIAHGP: Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano

WIC: Companhia das Índias Ocidentais

## Sumário

INTRODUÇÃO .....	12
CAPÍTULO 1 – “O JUDAÍSMO PENSADO”: CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS: .....	22
1.1 Algumas palavras sobre as especificidades das ciências da religião:.....	22
1.2 O(s) método(s) de abordagem das ciências da religião: .....	25
1.3 A história das religiões ou a ciência histórica das religiões: .....	31
1.4 Uma história cultural das religiões:.....	32
1.4.1 <i>Considerações gerais sobre o método historiográfico:</i> .....	33
1.4.2 <i>A análise da temporalidade:</i> .....	33
1.4.3. <i>A historiografia como discurso assertivo:</i> .....	34
1.4.4 <i>A história cultural:</i> .....	36
1.5 A sociologia do segredo de Georg Simmel: .....	43
1.6 A sociologia dos bens simbólicos de Pierre Bourdieu: .....	45
1.7 História dos judeus, cristãos-novos e marranos: .....	49
1.7.1 <i>Judeus:</i> .....	49
1.7.2 <i>Cristãos-novos:</i> .....	50
1.7.3 <i>Marranos:</i> .....	51
CAPÍTULO 2 – “O JUDAÍSMO PROIBIDO”: AS ORIGENS DA DIÁSPORA ATLÂNTICA SEFARDITA E SUA CHEGADA AO BRASIL .....	54
2.1 Um breve retrospecto: .....	55
2.2 Os judeus da Espanha: da convivência à expulsão.....	57
2.3. Os judeus de Portugal: da tranquilidade aos batismos forçados.....	70
2.4. Cristãos-novos vindos da Espanha e Portugal para a colônia portuguesa na América: .....	76
2.4.1 <i>As práticas religiosas dos cristãos-novos judaizantes</i> .....	80
2.4.1.1 O criptojudaísmo na Espanha.....	80
2.4.1.2 O criptojudaísmo em Portugal.....	83
2.4.1.3 O sistema de crenças dos criptojudeus .....	84
2.5. A comunidade judaica portuguesa de Amsterdam .....	86
CAPÍTULO 3 - O JUDAÍSMO TOLERADO: AS INTERFERÊNCIAS DE CALVINISTAS E CATÓLICOS CONTRA A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA RELIGIOSA CONFERIDA AOS JUDEUS NO BRASIL HOLANDÊS .....	91
3.1. O “cadinho religioso” do Brasil holandês .....	92

3.2. Calvinistas e judeus: uma relação ambígua.....	94
3.3. Ações conjuntas de calvinistas e católicos contra os judeus: .....	100
3.4. A relação entre católicos e judeus: a intolerância abertamente declarada.....	102
3.5. Uma estratégia de reação dos judeus: o Livro de Atas e a auto-regulamentação comunitária:....	105
<b>CAPÍTULO 4 - O JUDAÍSMO INSTITUCIONALIZADO: VICISSITUDES E ESPECIFICIDADES DAS RELIGIOSIDADES JUDAICAS NO BRASIL HOLANDÊS .....</b>	<b>112</b>
4.1 A institucionalização do judaísmo nas sinagogas do Brasil holandês:.....	114
4.1.1 <i>A Estrutura e a vida sinagogais:</i> .....	115
4.1.1.1 As sinagogas segundo o Livro de Atas: .....	116
4.1.2 <i>As realizações das congregações de Zur Israel e Maguen Abraham:</i> .....	117
4.2 As religiosidades judaicas relatadas pelos processados pela inquisição: .....	121
4.2.1 <i>Miguel Francês (aliás, David Francês):</i> .....	122
4.2.2 <i>Diogo Henriques (aliás, Abraão Bueno):</i> .....	139
4.2.3 <i>Gabriel Mendes (aliás, Abraão Mendes)</i> .....	144
4.2.4 <i>João Nunes Velho (aliás, Samuel Velho)</i> .....	147
4.2.5 <i>Pedro de Almeida (aliás, Izaque de Almeida)</i> .....	153
4.2.6 <i>Antônio Henriquez (aliás, Isaac Cohen Henriquez)</i> .....	157
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS:</b> .....	<b>167</b>
<b>REFERÊNCIAS:</b> .....	<b>173</b>

## INTRODUÇÃO

O ano de 1630 marca uma importante alteração no cenário das religiosidades do Brasil colonial. Com a chegada dos holandeses à Capitania de Pernambuco inicia-se o único período da história da colônia portuguesa na América em que foi admitida a existência de outra religião além do catolicismo.

Diferentemente da Coroa Portuguesa, a administração neerlandesa implementada inicialmente em Pernambuco e depois expandida para outras partes do nordeste não só admitia a existência de outras religiões (ao menos do judaísmo e do catolicismo) além do calvinismo – a religião oficial dos neerlandeses – como proibia que qualquer cidadão fosse perseguido em razão de sua consciência religiosa. Graças a este ambiente formal de tolerância religiosa estabelecida pelos neerlandeses as capitanias por eles controladas puderam sediar a convivência – ainda que não exatamente amistosa – entre calvinistas, católicos e judeus.

Este trabalho nasceu do interesse em entender melhor este período diferenciado de nossa história. Mais especificamente, foi fruto do desejo de compreender mais acuradamente a participação de judeus e cristãos-novos na configuração deste primeiro momento de convívio inter-religioso (oficialmente permitido) da história brasileira.

Voltar os olhos para os estudos sobre a presença judaica no Brasil revela-nos que esta é uma seara que ainda apresenta enormes desafios a seus pesquisadores. No caso brasileiro, os desafios são ainda maiores que em outras partes do globo. Aqui, apesar do grande avanço já conseguido, não dispomos de muitas cátedras específicas e consolidadas como nos grandes centros de estudos judaicos ao redor do mundo.

No entanto, não se pode deixar de levar em consideração que passos importantíssimos foram dados em busca de um conhecimento o mais amplo possível acerca do campo religioso brasileiro em sua compartimentação judaica. Merecem destaque, sobretudo, os trabalhos desenvolvidos pelos pesquisadores das áreas de história, sociologia, antropologia e ciências da religião. Grandes obras foram publicadas acerca de tal temática. Outras trataram-na incidentalmente – mas não por isto com menor valor.

Publicação pioneira acerca dos judeus no Brasil, o trabalho do pesquisador austríaco Arnold Wiznitzer, *Os Judeus no Brasil Colonial*<sup>1</sup>, traçou pela primeira vez uma visão de conjunto acerca da presença judaica no Brasil colonial, cuja fundamental importância resiste até os dias atuais. O primeiro clássico brasileiro acerca da presença judaica em nossas terras

---

<sup>1</sup> Wiznitzer, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial**. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1960.



foi o livro *Cristão Novos na Bahia*<sup>2</sup>, de Anita Novinsky. Ali é apresentada a imagem do cristão-novo como um “homem dividido” entre o “mundo” cristão (no qual não era aceito) e o “mundo” judeu (o qual não conhecia completamente). A história dos judeus também foi alvo de estudos importantes publicados por José Gonçalves Salvador, o qual tratou da presença judaica em diversas partes do Brasil<sup>3</sup>. Outro estudo importantíssimo acerca do tema foi o publicado pelo historiador pernambucano José Antônio Gonsalves de Mello, intitulado *Gente da Nação*<sup>4</sup>. Nele, é apresentado um panorama da história dos judeus e cristãos-novos em Pernambuco, desde a chegada dos primeiros cristãos-novos, em 1542, até a derrocada do domínio holandês sobre as terras do atual nordeste brasileiro. Merecem grande destaque também os numerosos trabalhos de Elias Lipiner, desde sua *Breve História dos Judeus no Brasil*<sup>5</sup>, passando por *Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*<sup>6</sup> até *Os judaizantes nas capitanias de cima*<sup>7</sup>. Notáveis também são os trabalhos publicados por autores como Nelson Omegna, com seu *Diabolização dos Judeus*<sup>8</sup>, Nachman Falbel, autor de *Judeus no Brasil: estudos e notas*<sup>9</sup> e Kurt Loewenstamm, com seu *Vultos Judaicos no Brasil: uma contribuição à história dos judeus no Brasil*<sup>10</sup>. Além destes, nenhuma relação de estudiosos da história da presença judaica no Brasil poderia deixar de citar a fabulosa contribuição deixada pelo casal Egon e Frieda Wolff, dentre cujos inúmeros trabalhos basta citarmos, apenas a título de exemplos, *Os judeus no Brasil Imperial*<sup>11</sup>, *Os judeus nos primórdios do Brasil República*<sup>12</sup>, *Fatos Históricos e Mitos da História dos Judeus no Brasil*<sup>13</sup>, *Dicionário Biográfico: Judaizantes e Judeus no Brasil*<sup>14</sup>, *Quantos Judeus Estiveram*

<sup>2</sup> Novinsky, Anita. **Cristãos Novos na Bahia**: A inquisição no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

<sup>3</sup> Destacamos, para os objetivos deste trabalho: **Cristãos-novos, Jesuítas e Inquisição**. São Paulo: Pioneira, 1969; e **Os cristãos-novos – povoamento e conquista do solo brasileiro**. São Paulo: Pioneira, 1976.

<sup>4</sup> Mello, Jose Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação: cristãos novos e judeus em Pernambuco, 1542- 1654**. Recife: Massangana, 1989.

<sup>5</sup> Lipiner, Elias e Serebrenick, Salomão. **Breve História dos Judeus no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblos, 1962.

<sup>6</sup> Lipiner, Elias. **Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1992.

<sup>7</sup> Lipiner, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

<sup>8</sup> Omegna, Nelson. **Diabolização dos judeus**: “martírio e presença dos sefardins no Brasil colonial”. Rio de Janeiro: Record, 1969.

<sup>9</sup> Falbel, Nachman. **Judeus no Brasil**: estudos e notas. São Paulo: Humanitas, USP, 2008.

<sup>10</sup> Loewenstamm, Kurt. **Vultos Judaicos no Brasil**: uma contribuição à história dos judeus no Brasil. Rio de Janeiro: Monte Scopas, 1949.

<sup>11</sup> Wolff, Egon e Frieda. **Os judeus no Brasil Imperial**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos da USP, 1975.

<sup>12</sup> Wolff, Egon e Frieda. **Os Judeus nos Primórdios do Brasil República**. Rio de Janeiro: Biblioteca Israelita H. N. Bialik, 1981

<sup>13</sup> Wolff, Egon e Frieda. **Fatos Históricos e Mitos da História dos Judeus no Brasil**. Rio de Janeiro: Xenon, 1978.

<sup>14</sup> Wolff, Egon e Frieda. **Dicionário Biográfico**. I – Judaizantes e Judeus no Brasil 1500-1808. Rio de Janeiro: edição dos autores, 1986.

no *Brasil Holandês e Outros Ensaios*<sup>15</sup> e *A Odisséia dos Judeus de Recife*<sup>16</sup>.

Outros trabalhos fundamentais para a historiografia dos judeus no Brasil são as obras (diversas delas) dos historiadores Charles Ralph Boxer (inglês)<sup>17</sup> e Evaldo Cabral de Mello<sup>18</sup>, os quais ao abordarem o período de dominação holandesa sobre o nordeste trazem grande luz sobre importantes aspectos da presença judaica naquele cenário. Importantíssimos, também, para a obtenção de uma visão ampla acerca do período de dominação holandesa são os livros *O Domínio Colonial Holandês no Brasil*<sup>19</sup> e *Igreja e Estado no Brasil Holandês*,<sup>20</sup> respectivamente publicados por Hermann Wätjen (alemão) e Frans Leonard Schalkwijk (holandês, durante muitos anos radicado no Brasil).

Mais recentemente foram publicados estudos e obras que já revelam-se essenciais para a compreensão da história dos judeus no Brasil. Para dar apenas dois exemplos, basta citarmos os trabalhos de Ronaldo Vainfas, *Jerusalém Colonial*<sup>21</sup>, o do Rabino Y. David Weitman, *Bandeirantes Espirituais do Brasil*<sup>22</sup>, e a coletânea de artigos organizada por Keila Grinberg, intitulada *Os Judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*<sup>23</sup>. De publicação recentíssima, temos o livro *Caminhos Cruzados: a vitoriosa saga dos judeus do Recife no século XVII*<sup>24</sup>, do jornalista Paulo Carneiro.

Além disto, há também farta e valiosa produção acadêmica acerca do tema ainda sob a forma de teses e dissertações. Os temas abordados pelos pesquisadores das pós-graduações brasileiras acerca da presença judaica no Brasil holandês são bastante diversificados e variam desde a distribuição espacial dos judeus na geografia urbana do Recife colonial<sup>25</sup>, passando

<sup>15</sup> Wolff, Egon e Frieda. **Quantos Judeus Estiveram no Brasil Holandês e Outros Ensaios**. Rio de Janeiro: edição dos autores, 1991.

<sup>16</sup> Wolff, Egon e Frieda. **A Odisséia dos Judeus no Recife**. São Paulo: Centro de Estudos Israelitas, 1979.

<sup>17</sup> Para os fins do nosso trabalho, destacamos dentre as obras de Charles R. Boxer: **Os Holandeses no Brasil: 1624-1654**. Recife: Companhia Editora/PE, 2004 e **Relações Raciais no Império Colonial Português: 1415-1825**. Porto: Ed. Afrontamento, 1988.

<sup>18</sup> Dentre as obras do historiador e diplomata pernambucano, ressaltamos: **O Negócio do Brasil - Portugal, Países Baixos e Nordeste (1641-1669)**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003; **Olinda Restaurada: Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630-1654**. 3. Ed. São Paulo: Editora 34, 2007. **O Brasil Holandês**. São Paulo: Penguin, 2010; **O Bagaço da Cana**. São Paulo: Penguin, 2012.

<sup>19</sup> Wätjen, Hermann. **O Domínio Colonial Holandês no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

<sup>20</sup> Schalkwijk, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil Holandês**. São Paulo: Vida Nova, 1989.

<sup>21</sup> Vainfas, Ronaldo. **Jerusalém Colonial - Judeus Portugueses no Brasil Holandês**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>22</sup> Weitman, Y. David. **Bandeirantes Espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d'Aguilar**. São Paulo: Editora Maayanot; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

<sup>23</sup> Grinberg, Keila (Org.). **Os Judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

<sup>24</sup> Carneiro, Paulo. **Caminhos Cruzados: A vitoriosa saga dos judeus do Recife no século XVII - da expulsão da Espanha à fundação de Nova York**. Rio de Janeiro: Autografia, 2015.

<sup>25</sup> Breda, Daniel Oliveira. **Vicus Judæorum: Os judeus e o espaço urbano do Recife neerlandês (1630-1654)**. Dissertação de Mestrado em História, Natal, UFRN, 2007, 253p.

por análises das obras literárias ou filosóficas dos rabinos enviados a Pernambuco<sup>26</sup> e chegando até ao pioneirismo dos judeus oriundos de Pernambuco no episódio da fundação da primeira sinagoga dos Estados Unidos<sup>27</sup> – a de Nova Iorque.

O estudo que desenvolvemos objetiva trazer mais uma contribuição para a construção deste importante ramo do conhecimento brasileiro. Nosso trabalho busca estudar o fenômeno das religiosidades judaicas sob o enfoque amplo das ciências da religião. No entanto, sua vertente primacial é a chamada história da religião ou – como preferimos – história das religiosidades<sup>28</sup>. Utilizando-nos da tipologia estabelecida por Joachim Wach acerca das ciências da religião como um campo profundamente marcado por duas colunas, a saber, uma *Ciência da Religião Histórica* de um lado, e uma *Ciência da Religião Sistemática*, do outro, nossa opção metodológica é claramente voltada para a primeira destas vertentes<sup>29</sup>.

Portanto, o foco principal do trabalho é estabelecer um olhar (sobretudo) histórico sobre as religiosidades judaicas vivenciadas no período transcorrido entre 1630 e 1654, na porção do país que hoje chamamos de Nordeste (com ênfase em Pernambuco) que encontrava-se sob o domínio político-militar dos holandeses. Domínio este que, diga-se de passagem, tinha como um de seus elementos constitutivos a promoção oficial da liberdade de consciência religiosa. Trata-se de um momento *sui generis* na história das colônias americanas (e até da história global) em que, ainda que por um breve interregno, foi concedida a liberdade de consciência religiosa a todos – inclusive aos judeus, os quais até aquela época eram perseguidos em quase toda a Europa cristã. O chamariz deste verdadeiro prenúncio da tolerância religiosa atraiu diversos judeus de outros países para a colônia

<sup>26</sup> Knijnik, Ivy Judesnaider. **A imortalidade da alma na obra do Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar**: a contribuição da leitura renascentista dos clássicos gregos para o debate sobre a dualidade entre corpo e alma. Dissertação de Mestrado em História da Ciência. São Paulo, PUC-SP, 2005, 144p.

<sup>27</sup> Levy, Daniela Tonello. **Judeus e Marranos no Brasil Holandês**: pioneiros da colonização de Nova York – século XVII. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, USP, 2008, 224p.

<sup>28</sup> A diferença entre religião e religiosidades aqui é estabelecida nos moldes propostos por um dos mais importantes adeptos da *Escola Italiana de História das Religiões*. Para Angelo Brelich (1979, p. 67), em termos históricos não há nenhuma religião individual. O que existem são diversas religiões, cada uma fruto de um contexto espacial e histórico específico. A qualidade de ser individual só pode ser atribuída à religiosidade, ou seja, à(s) forma(s) sob a(s) qual(is) um indivíduo comporta-se em relação a uma dada religiosidade. Assim, ao passo que a *religião* implica necessariamente em uma dimensão comunitária, a *religiosidade* prescinde desse aspecto. A maneira sob a qual alguém adere a uma religião e a interpreta pode ser individual, particular. Neste horizonte de compreensão, portanto, o conceito de religiosidade revela-se como portador de um espectro de aplicabilidade muito mais amplo que o de religião. Tal conceito ganha importância ainda maior em estudos voltados para posturas religiosas consideradas como heterodoxas ou desviantes.

<sup>29</sup> A referida distinção foi elaborada por Joachim Wach em 1924, em Leipzig, em sua tese intitulada *Religionswissenschaftliche Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. A opção por uma das vertentes identificadas por Wach obviamente atende a objetivos de ordem metodológica. Não descaramos do caráter artificial de tal divisão e temos ciência que no dia-a-dia do cientista da religião a fronteira entre uma Ciência Histórica da Religião e outra Ciência Sistemática da Religião revela-se muitas vezes tênue e até mesmo inexistente. A opção revela apenas uma prevalência de visão, não uma separação estanque e obtusa.

holandesa na América. Encorajou também inúmeros cristãos-novos que ali viviam a reabraçar sua antiga fé.

O estudo das religiosidades judaicas expressadas dentro deste raro contexto revela-se, portanto, de importância e relevância fundamentais. Além de seu valor histórico, decorrente de sua singularidade, a cultura religiosa judaica do chamado Brasil holandês, reveste-se de valor inequívoco, quando levamos em conta que tal experiência trouxe consequências para o judaísmo brasileiro contemporâneo<sup>30</sup>.

Além da relevância histórica, o presente trabalho justifica-se também pelo fato de encetar uma perspectiva de análise ainda pouco utilizada sobre o objeto em questão: a religiosidade judaica no Brasil Holandês foi bastante estudada sob os prismas da historiografia e das ciências sociais, mas estudos orientados pelo foco mais amplo das ciências da religião existem poucos<sup>31</sup>.

Nossa hipótese central é de que o ambiente oficialmente favorável à liberdade de consciência religiosa e o verdadeiro cadinho cultural existentes na região então conhecida como Nova Holanda engendraram as condições necessárias para o aparecimento de uma vivência religiosa do judaísmo diferenciada das ocorridas em outros contextos históricos. Acreditamos que o judaísmo ali praticado, devido a este torvelinho de influências, não tinha natureza meramente ortodoxa. Ao contrário, poderia apresentar clivagens entre as oportunidades propiciadas por um aparato governamental tolerante e a presença de rabinos altamente versados na ortodoxia judaica, de um lado, e as pressões dos religiosos (e leigos) cristãos, por outro. Acrescente-se a tudo isto, a presença, no seio da comunidade judaica, de indivíduos recém-retornados ao judaísmo, cujas visões de mundo divergiam bastante das dos líderes religiosos das sinagogas. Assim, transitar pelos caminhos abertos pela tolerância provavelmente não era tão fácil. Vislumbramos, por tudo isto, a hipótese de uma religiosidade sinuosa, a qual tinha que fazer curvas em seu percurso, semelhantes aos meandros de um rio. Pensamos ser menos crível, em tal contexto, enxergar um caminho tranquilo e retilíneo rumo a um judaísmo “puro”, destituído de influências de outras religiosidades.

---

<sup>30</sup> O qual apresenta diversas especificidades, sendo uma das mais interessantes delas o chamado “retorno ao marranismo”, conforme apontado por estudos de pesquisadores como Marcos Silva e Tania Kauffman. Para citarmos, apenas a título de exemplo, destacaríamos os textos *Cristãos-Novos no Nordeste: entre a assimilação e o retorno* (2012), de autoria do historiador potiguar radicado em Sergipe, e *Novos Personagens. Novas Identidades. O Marranismo Contemporâneo em Pernambuco* (2009), escrito pela diretora do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco.

<sup>31</sup> De fato, até o momento em que fizemos o levantamento foram localizadas apenas duas dissertações em ciências da religião que tratam da presença judaica no Brasil holandês: *Resistência Cultural dos Judeus no Brasil*, escrita em 2006 por Luiz Alberto Barbosa, da UCGO, e *Comunidade Judaica de Recife*, de autoria de Valéria Alvarenga Taumaturgo Silva, da UCPE, em 2007. No entanto, em ambos os casos, o tema é abordado apenas secundariamente, não se tratando do objeto principal estudado.

O objetivo geral do trabalho consiste na busca pela compreensão sócio-histórica sobre como as religiosidades judaicas se formaram e se expressaram num meio em que oficialmente eram alvo de tolerância, embora na prática fossem detratadas e perseguidas por católicos e calvinistas, por um lado, e influenciadas pela religiosidade marrana, de outro.

Mais especificamente buscamos aproximarmo-nos de respostas para questões tais como:

A) Até que ponto o discurso oficial de liberdade de consciência transformou-se em efetiva prática de liberdade de expressão religiosa;

B) Como os episódios de intolerância (os quais sabidamente ocorriam, mesmo a despeito da tolerância legalmente estabelecida) interferiram nas religiosidades judaicas;

C) Em quais termos se davam as relações dos outros grupos religiosos (católicos e protestantes) para com os judeus;

D) Como transcorriam as relações, *intra corporis*, entre os judeus de formação rabínica e os recentemente retornados ao judaísmo;

E) Se as influências da tolerância e de outros grupos religiosos conferiram ao judaísmo praticado naquele tempo e local características que o distingam dos judaísmos praticados em outros tempos e lugares.

A pesquisa, por seu viés precipuamente historiográfico, apresenta as facetas documental e bibliográfica. As fontes primárias tratam-se, mormente, de obras de cunho histórico, noticioso e/ou memorialista coetâneas ou escritas em momentos imediatamente posteriores aos fatos e fenômenos estudados. Recorremos também a documentos oficiais dos grupos religiosos envolvidos, a exemplo das atas das sinagogas e dos sínodos, bem como cartas e, processos da inquisição católica. Além disto, revelou-se de fundamental importância o recurso à farta historiografia produzida acerca do tema.

A hipótese central da pesquisa, como já exposto alhures, é de que a religiosidade vivenciada pelos judeus no Brasil holandês apresentou traços que lhe asseguraram certas especificidades e singularidade em relação às religiosidades judaicas de outros locais e outros tempos. Tal singularidade seria resultante das influências de outros grupos religiosos: os católicos (abertamente contrários ao judaísmo) e calvinistas (oficialmente tolerantes, mas, na prática, também perseguidores)<sup>32</sup>. Teria corroborado, também, com esta singularidade, a dicotomia existente entre a presença de grandes nomes do judaísmo rabínico europeu em meio

---

<sup>32</sup> Deixamos de fazer referência às religiosidades indígenas e africanas, não por esquecimento, e sim pelas dificuldades metodológicas de captar, através das fontes de que dispomos, as eventuais influências de tais religiosidades, dado o seu caráter majoritariamente oral.

ao que alguns pesquisadores chamam de “judeus novos”, ou seja, cristãos-novos repentinamente retornados ao judaísmo<sup>33</sup>. Entremeados pelo discurso oficial da tolerância religiosa, as influências dos cristãos e a dicotomia entre rabinos profundamente eruditos e ex-cristãos-novos (homens divididos)<sup>34</sup> teriam conferido ao judaísmo do Brasil colonial holandês características únicas.

Com base nesta hipótese, as fontes foram utilizadas com o fito de entender em que medida os cristãos conseguiram interferir sobre o dia-a-dia da vivência religiosa judaica; se os ritos foram influenciados pela religiosidade marrana<sup>35</sup>; se houve cerimônias específicas criadas no contexto brasileiro (além de outros questionamentos surgidos ao longo da investigação). Por sua natureza historiográfica e pela distância temporal em relação a seu objeto, a pesquisa tem caráter apenas descritivo e qualitativo, posto que visa a análise, interpretação e exposição textual de dados obtidos através de coleta bibliográfica e documental.

Acerca dos referenciais teóricos, buscamos abordar o fenômeno religioso como um fenômeno humano e social, e, portanto histórico, nos moldes da tradição da *Escola Italiana de História das Religiões*<sup>36</sup>. Buscamos, portanto, identificar a maneira pela qual, o fenômeno religioso judaico foi construído, pensado e vivido como parte da dinâmica cultural do Brasil holandês. Recorremos também a noções e categorias formuladas por Pierre Bourdieu. Isto, porque, na esteira do sociólogo francês, visualizamos como importante ferramenta interpretativa a noção do *campo religioso* como um ambiente de representações, *trocas* e *capitais simbólicos*, em meio ao qual seus participantes adotam determinados *habitus* como estratégias direcionadas para sua aceitação *intra-corporis*<sup>37</sup>. Buscou-se, também, embora

<sup>33</sup> A expressão “judeu novo” é muito utilizada por Ronaldo Vainfas, em seu livro “Jerusalém Colonial” (2010), porém a formulação de tal conceito, que visa identificar os cristãos-novos retornados ou convertidos ao judaísmo, remonta ao trabalho do historiador argentino Yosef Kaplan, sobretudo em seu livro *Judíos-nuevos em Amsterdam*, publicado em 1996 (na verdade uma coletânea de artigos publicados entre 1986 e 1993). No Brasil, o antropólogo Caesar Sobreira já utilizava o referido conceito no mínimo desde 1995, ano em que publicou o artigo *Judeus-novos do Nordeste brasileiro ou o eterno retorno do reprimido*.

<sup>34</sup> Na famosa expressão de Anita Novinsky, em sua clássica obra anteriormente citada.

<sup>35</sup> Embora não se tratem de termos com significado completamente idênticos, ao menos nesta passagem do texto utilizamos a expressão “religiosidade marrana” como sinônimo de “criptjudaísmo”, ou seja, a prática secreta do judaísmo. Maiores detalhes sobre as especificidades de tais conceitos serão dados ao longo do trabalho.

<sup>36</sup> Referimo-nos ao grupo formado em torno da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, fundada em 1925, por Raffaele Pettazoni e que tem como linha mestra de trabalho a noção de que os movimentos religiosos são produtos culturais redutíveis à razão histórica. Para maiores informações sobre esta vertente historiográfica veja-se: AGNOLIN, Adone. O Debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 13-39, dez. 2008 e SILVA, Eliane Moura da. Entre Religião, cultura e História: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul./dez. 2011.

<sup>37</sup> Bourdieu, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007; **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.



saibamos da complexidade de tal empreitada, ter como fio condutor da análise das fontes a noção ginzburguiana de paradigma indiciário<sup>38</sup>. Nossa abordagem levou em consideração, também a noção quadripartite do fenômeno religioso, conforme exposta por Hans-Jürgen Greschat. Pretendemos enxergar o fenômeno religioso judaico em questão sob as quatro perspectivas por ele indicadas (embora com destaques variáveis), ou seja “como comunidade, como sistema de atos, como conjunto de doutrinas ou como sedimentação de experiências”<sup>39</sup>.

Buscamos, com isto, elaborar, dentro do campo multidisciplinar das Ciências da Religião, um trabalho inicialmente calcado na abordagem historiográfica, mas aberto a quaisquer outras abordagens que porventura se revelem de potencial contributor para o enriquecimento da pesquisa ao longo de sua formulação. Pretendemos, assim, obter um ângulo de visão multifocal – porém objetivamente direcionado – para enxergar da maneira mais profícua possível a experiência histórico-religiosa vivenciada pelos judeus no contexto intercultural do Brasil colonial holandês.

Para tanto, optamos por dividir o trabalho em quatro capítulos. Dois deles de cunho mais introdutório, os quais suscitam questões de âmbito mais geral tanto do ponto de vista teórico quanto acerca dos processos históricos que culminaram com a chegada dos judeus à colônias lusitana e holandesa na América. Os dois últimos, por sua vez, apresentam ligação mais direta com o objeto aqui investigado e apresentam o cenário trabalhado e as evidências encontradas acerca das hipóteses aqui investigadas.

Desta maneira, o primeiro capítulo do trabalho traça um panorama acerca dos fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa ora apresentada. Nele, preocupamo-nos em situar nossa investigação dentro dos campos de discussão acerca do fenômeno religioso com o quais tencionamos estabelecer o necessário diálogo. Dessa forma, na primeira seção do trabalho são apresentadas discussões sucintas acerca das correntes teórico-metodológicas que serviram de fundamentação deste trabalho, as quais pertencem, sobretudo, aos seguintes campos de discussão: (A) a abordagem do fenômeno religioso por parte das Ciências da Religião, da história da religião (como subárea das ciências da religião), da história, da sociologia e da antropologia (estas três últimas entendidas como disciplinas gerais com seus objetos específicos dos quais a religião é apenas mais um deles); (B) Algumas discussões acerca da história judaica cuja repercussão incide mais diretamente sobre o objeto ora pesquisado.

O segundo capítulo, por sua vez, buscou apresentar o pano de fundo histórico sobre o

<sup>38</sup> Ginzburg, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>39</sup> Greschat, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005, p. 25.

qual se constituiu o objeto alvo de nossa investigação. Neste ponto do trabalho, o objetivo é traçar um panorama das origens espanholas dos judeus sefarditas até à sua chegada ao Brasil holandês, explicitando as condições em que desenvolveram sua cultura naquele ambiente, bem como as consequências de sua expulsão, inclusive com reflexos diretos na vinda dos judeus portugueses para o Brasil. Tal capítulo justifica-se pelo fato de que apesar de focarmos nosso estudo sobre cristãos-novos e judeus portugueses de nascimento ou de herança familiar, como veremos ao longo do trabalho, a ideia de pertencimento a uma origem sefardita – vale dizer sobretudo espanhola – via de regra não será abandonada, como comprova o reiterado uso do idioma ladino – um misto de espanhol medieval e hebraico.

O terceiro capítulo, a seu tempo, apresenta as relações conflituosas existentes entre os judeus e os demais grupos religiosos existentes no Brasil holandês. Seu objetivo é demonstrar como católicos e calvinistas desenvolveram uma série de atitudes e medidas voltadas para o objetivo de reduzir a liberdade de consciência religiosa concedida aos judeus. Nesta seção do trabalho apresentamos tanto as atitudes mais cotidianas quanto manifestações mais formais, voltadas, em ambos os casos, para impedir que os judeus pudessem usufruir da liberdade religiosa que lhes era atribuída pelo aparato jurídico da administração holandesa sobre Pernambuco. Apontamos também alguns exemplos (contidos nos *Livro de Atas das congregações*) de como os judeus elaboraram estratégias de autorregulamentação com o objetivo de transitar da maneira mais segura possível entre a distância existente entre o aparato jurídico e a verdade enfrentada de fato.

Já o quarto capítulo busca apresentar uma visão panorâmica acerca das práticas religiosas desenvolvidas pelos judeus do Brasil holandês, intentando distinguir se as manifestações de intolerância por parte dos grupos religiosos e a influência da herança cristã-nova presente na mentalidade de alguns dos membros do judaísmo do Brasil holandês lhe conferiu características híbridas ou se se tratou de um judaísmo efetivamente normativo. Para tanto, identificamos (sobretudo através dos processos inquisitoriais) as práticas religiosas desenvolvidas e fizemos o cotejamento destas com as regras estabelecidas nos regulamentos e livros (sagrados ou ritualísticos) produzidos pela comunidade judaica de Amsterdam (de onde vieram os responsáveis pela “rabinização” do judaísmo praticado pelos cristãos-novos) e do próprio Brasil. Através da confrontação entre as práticas religiosas esboçadas nos processos inquisitoriais por indivíduos que vivenciaram a “experiência religiosa judaica do Brasil holandês” e as típicas tanto dos cristãos-novos quanto dos judeus mais influenciados pelo judaísmo rabínico pretendemos verificar se é efetivamente verdadeira a ideia de que a institucionalização pioneira do judaísmo em terras americanas deu-se em um momento em

que a liberdade de consciência estabelecida pelos holandeses permitiu aos judeus exercer *plenamente* a sua religiosidade de forma a estabelecer na prática a vivência livre de sua religião conforme estabelecida em suas escrituras sagradas e tradições religiosas.

## **CAPÍTULO 1 – “O JUDAÍSMO PENSADO”: CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS:**

Toda viagem que se pretenda exitosa deve começar pela elaboração de um bom mapa. É necessário elaborar um plano (*teórico*) cujo conhecimento anterior à realização do percurso é condição quase que *sine qua non* para que a viagem (*prática*) seja repleta de êxito em vez de desagradáveis surpresas. Acreditamos que em “viagens intelectuais” idêntico processo deve ser respeitado. Neste caso, em vez de apresentarmos um mapa com ruas, obstáculos, melhores meios de transporte e o destino de chegada, deveremos apontar o contexto científico, os principais autores com quem se estabelece o diálogo e as opções teóricas e metodológicas que conduzirão o trabalho em sua tentativa de abordagem cientificamente exitosa do objeto a ser estudado. Dito em outros termos, é preciso, de antemão, apresentar o nosso mapa teórico-metodológico. Este é, em suma, o objetivo deste primeiro capítulo no qual retomaremos algumas discussões já apontadas embrionariamente na introdução deste trabalho.

O esforço de situar o nosso trabalho no horizonte científico no qual ele pretende ser aceito atende a três ordens principais de contextualização: a) situá-lo no âmbito imediato das Ciências da Religião, vale dizer na área institucional com a qual se conecta diretamente na Academia; b) situá-lo no contexto da historiografia contemporânea, ou seja, explicitar com quais correntes historiográficas proceder-se-á o diálogo, vez que a mediação com o nosso objeto dar-se-á através da perspectiva histórica; c) localizar o nosso objeto dentro do mundo das religiões contemporâneas, explicitando qual a contribuição que pretendemos trazer para o entendimento do fenômeno religioso através do estudo específico do judaísmo.

### **1.1 Algumas palavras sobre as especificidades das ciências da religião:**

Um dado inicial e fundamental acerca das ciências da religião é o seu caráter de disciplina eminentemente pluridisciplinar. Já que sua característica principal é a busca pela obtenção de uma visão o mais precisa e específica possível acerca do dado religioso nada mais óbvio do que a necessidade de utilizar-se do máximo de instrumentos possíveis para a consecução de sucesso em tal empreitada. Neste horizonte, a contribuição das diversas ciências afetas ao estudo do homem não só é bem vinda como altamente desejável. Quanto maior o leque de olhares voltados para o fenômeno religioso, mais completa e significativa será a imagem que dele será construída.

Dentre os autores mais conhecidos no campo das ciências da religião, talvez os que

apresentem a defesa mais incisiva acerca da interdisciplinaridade sejam Giovanni Filoramo e Carlo Prandi. Sua adesão a um modelo epistemológico inter e multidisciplinar é demonstrada já no título de sua obra: *As ciências das religiões*. Para os autores italianos, as ciências das religiões – grafadas por eles com iniciais minúsculas – constituem um campo disciplinar aberto e dinâmico. Nas palavras dos próprios pesquisadores:

As ciências das religiões (CR) não constituem uma disciplina à parte, fundada, como gostaria a tradição hermenêuticamente orientada [...], na unidade do objeto (a religião) e na unidade do método (a compreensão hermenêutica). Antes ela é um campo disciplinar e, como tal, uma estrutura aberta e dinâmica (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 13).

Não descuramos das prováveis implicações negativas possivelmente origináveis de uma postura como esta, mormente em relação às disputas institucionais e financeiras da Academia. Tais implicações merecem ampla e densa reflexão por parte dos praticantes da disciplina, sobretudo em um país com as fragilidades universitárias típicas do Brasil. Por outro lado, parece-nos que metodologicamente tal noção parece bastante plausível. As potencialidades da visão apresentada pelos pesquisadores italianos foram bem resumidas por Arnaldo Huff Júnior e Rodrigo Portella. De acordo com eles, o pensamento dos professores italianos “propõe as Ciências das Religiões como campo disciplinar, dinâmico em diálogos entre as disciplinas. Portanto, não uma justaposição ou sincretismo metodológico. Mas uma confederação que resguarde a autonomia (as leis metodológicas internas) das disciplinas” (HUFF JÚNIOR; PORTELLA, 2012, p. 445).

Portanto, trabalhar com a interdisciplinaridade não é sempre fácil. Ciências que optam abertamente por tal abordagem normalmente são questionadas – inclusive dentro de seu próprio campo – acerca de sua unidade. As Ciências da Religião não escapam a tal regra. Neste passo, um dos questionamentos mais prementes no seio da disciplina refere-se à sua capacidade de aglutinar os conhecimentos oriundos de abordagens tão diversas quanto as que as compõem de modo a obter uma visão percuciente e diferenciada acerca do dado religioso. Tal preocupação é comum a muitos estudiosos das Ciências da Religião. Sobre o tema, Amauri Carlos Ferreira e Flávio Senra (2012, p. 264) esclarecem que:

A pesquisa do fato religioso no Brasil se vê orientada por procedimentos que conduzem o pesquisador a fazer inferências críticas, realizar demonstrações, construir sínteses e análises, bem como construir quadros compreensivos que utilizem arcabouços teórico-metodológicos de cunho científico em perspectiva interdisciplinar. Esse fazer científico procura compreender o fato religioso e exige situá-lo no espaço cultural. As Ciências da Religião estão circunscritas no mundo da cultura e demandam, nesse cenário, abordagens interdisciplinares.

A interdisciplinaridade está na essência do pensamento e das práticas vigentes no campo das Ciências da Religião no Brasil. Este aspecto decorre também do fato da tendência contemporânea das Ciências da Religião em identificarem-se em sentido mais amplo aos estudos culturais – área, esta, na qual a interdisciplinaridade também ocupa lugar de destaque. Para a obtenção de resultados sólidos de pesquisa vale, no entanto, a ressalva feita pelos mesmos autores no sentido de que não se deve confundir a perspectiva interdisciplinar e dialógica das Ciências da Religião com os relativismos ora em voga nem com a “ausência de compromissos com o rigor na abordagem que se deve assumir no trabalho acadêmico” (FERREIRA; SENRA, 2012, p. 253).

Outro problema de ordem metodológica que afeta profundamente as práticas de pesquisa dos cientistas da religião é aquilo que João Décio Passos e Frank Usarski identificaram como certa fragilidade institucional e paradigmática. Para eles, no Brasil:

A Ciência da Religião ainda se mostra em certa medida pré-paradigmática, ao menos em termos de institucionalização e aplicação, tendo em vista seu inquestionável depósito teórico e metodológico. Trata-se de uma ciência em construção, que, em termos kuhnianos, ainda não gozou plenamente do status de ciência normal na comunidade científica estabelecida e na sociedade em geral (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 24).

Se levarmos em conta que tais palavras foram escritas por dois dos mais respeitados praticantes das Ciências da Religião no Brasil no recente ano de 2013, chegaremos à constatação de que este é sem dúvida um sério problema ainda por resolver. Particularmente relevante é o fato de tal visão ser encampada por um pesquisador oriundo da Alemanha, um país onde a Ciência da Religião (como eles preferem chamar) já ocupa um espaço consolidado no cenário acadêmico tanto do ponto de vista teórico-metodológico quanto institucional.

Outro aspecto problemático do campo de estudos científicos da religião no Brasil refere-se ao que Steven Engler e Michael Stausberg identificam no cenário brasileiro. Para tais estudiosos

As discussões sobre métodos e metodologia são raras na Ciência da Religião, seja no Brasil ou no exterior, seja nas revistas acadêmicas, congressos, livros textos, ou Programas que tratam desta área. Nisso a Ciência da Religião distingue-se, de uma maneira até vergonhosa, das outras Ciências Humanas e sociais. Às vezes, essa falta de atenção aos métodos é atribuída ao fato de que a Ciência da Religião não tem um só método, e sim vários, e seria assim uma disciplina “plurimetodológica” (ENGLER; STAUSBERG, 2013, p. 63).

De fato, a busca por manuais de orientação metodológica em Ciências da Religião não costuma apresentar fartos resultados. Diante disto, um dos questionamentos que nos fazemos



é se essa negligência dos métodos no campo das Ciências da Religião não teria como explicação fundamental – e talvez um pouco inescapável – a pluralidade das origens dos pesquisadores em Ciência da Religião.

Demonstrados alguns dos obstáculos enfrentados pelo cientista da religião, vejamos como as Ciências da Religião buscam suplantar tais empecilhos e em quais moldes se dá a sua forma de abordagem de seu objeto privilegiado: o fenômeno religioso.

## 1.2 O(s) método(s) de abordagem das ciências da religião:

Uma das características do campo de estudos conhecido como Ciências da Religião é a sua inter-disciplinaridade, como destacamos anteriormente. Este aspecto, no entanto, não lhe isenta da necessidade de apresentar características próprias que a legitimem no campo das ciências. Como qualquer outro ramo científico, as Ciências da Religião também necessitam demonstrar que são dotadas de um estatuto próprio. Sua abordagem do objeto religião deve trazer alguma contribuição específica que as outras ciências não sejam capazes de propiciar. Neste sentido, a Ciência da Religião “ao apresentar-se como estudo científico da religião, apropria-se desse objeto com a devida distância metodológica e justifica-se a si mesma perante as demais ciências como estudo *empírico*, *histórico* e *sistemático* das religiões ou da religião” (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 25, *itálico nosso*). Se seguirmos o pensamento de Passos e Usarski, chegaremos à conclusão de que a especificidade da abordagem das Ciências da Religião refere-se à sua distância metodológica – que a diferencia das explicações da religião formuladas dentro do próprio substrato religioso – e à sua visão ao mesmo tempo empírica, histórica e sistemática da religião – que a fazem diversa das abordagens das demais ciências em relação ao fenômeno religioso.

Assentadas tais condições, podemos apresentar um conceito de Ciências da Religião. Trata-se de elaboração feita por Frank Usarski, personagem já referenciado neste trabalho, pesquisador dos mais influentes e prolíferos no *stablishment* dos cientistas da religião no Brasil. Para o pesquisador alemão:

O termo Ciência da Religião refere-se a um empreendimento acadêmico que, sustentado por recursos públicos, norteado por um interesse de conhecimento específico e orientado por um conjunto de teorias específicas, dedica-se de maneira não normativa ao estudo histórico e sistemático de religiões concretas em suas múltiplas dimensões, manifestações e contextos sócio-culturais (USARSKI, 2013, p. 51).

Alguns aspectos do referido conceito já foram tratados neste trabalho mas o que nota-se como aspectos fundamentais do empreendimento chamado por Usarski de Ciência da

Religião são a cientificidade, o aspecto teórico e o olhar histórico e sistemático devidamente articulados em direção ao objeto religioso. O pesquisador alemão reforça também aquilo que as Ciências da Religião não são: nem empreendimento religioso, nem conhecimento normativo, tampouco estudo de manifestações meramente teóricas.

Outro conceito também muito utilizado por cientistas da religião acerca de sua disciplina é o elaborado por Klaus Hock. Bem mais sucinto que seu conterrâneo Usarski, o professor da Universidade de Rostock estabelece já no primeiro parágrafo de sua *Introdução à Ciência da Religião* que “a Ciência da Religião é a *pesquisa empírica, histórica e sistemática da religião e de religiões*”(HOCK, 2010, p. 13, *itálico no original*). Se estabelecermos – apenas neste caso, para fins de comparação – uma correlação entre os termos “empírico” e “empreendimento acadêmico” utilizados respectivamente por Hock e Usarski, chegaremos à conclusão que os conceitos elaborados por ambos são essencialmente idênticos: o núcleo de suas definições de Ciência da Religião seria a busca pela realização de pesquisas empíricas/científicas de cunho histórico e/ou sistemático acerca da religião e/ou das religiões.

Um último conceito – ou ao menos formulação – acerca das Ciências da Religião relativamente destoante dos apresentados pelos professores germânicos é o exposto pelos pesquisadores italianos Giovanni Filoramo e Carlo Prandi. Conforme já indicamos anteriormente, para estes pensadores as Ciências da Religião devem ser vistas como um campo disciplinar e, portanto, como uma estrutura aberta e dinâmica (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 13). A despeito de nosso trabalho aproximar-se muito mais da formulação elaborada pelos teóricos italianos<sup>40</sup> é forçoso afirmar que em relação às publicações relacionadas às Ciências da Religião no Brasil, a aceitação do matiz conceitual elaborado pelos pesquisadores alemães é claramente majoritária.

Outra característica marcante das Ciências da Religião corresponde ao uso de teorias elaboradas por outros campos científicos. A este respeito Usarski (2013, p. 52) pontua que:

---

<sup>40</sup> Embora passemos longe de ignorar os sérios questionamentos levantados sobre a necessidade de buscar-se alcançar um caráter específico – quem sabe até unitário? – para a disciplina que aglutina os estudos científicos acerca da religião, entendemos também como muito relevante pensarmos sobre ponderações feitas pelos cientistas italianos a exemplo das seguintes: “Quem fala de ciência da religião tende, de um lado, a pressupor a existência de *um* método científico e, do outro, também de *um* objeto unitário. Quem, ao contrário, como esses autores, prefere falar de ciências das religiões, o faz porque está convencido do pluralismo metodológico (e da impossibilidade de reduzi-lo a um mínimo denominador comum) quanto do pluralismo do objeto (e da não-liceidade e até da impossibilidade, no plano da investigação empírica, de construir sua unidade) [...] Contra os que sustentam a unidade do objeto (*a* religião), é preciso lembrar que só podem ser objeto da investigação empírica as religiões históricas ou, se se preferir, os aspectos humanos das religiões, em seu devir histórico. Qualquer tentativa de levar essa multiplicidade a uma unidade – lícita no plano dedutivo e axiológico de uma filosofia da religião, ou teológica, no plano de uma teologia da religião – não pode deixar de desembocar justamente numa filosofia ou numa teologia da religião (ou pressupô-la). Quanto aos defensores da unidade do método, [...] temos de nos defrontar não com *um* método científico unitário, mas, ao contrário, com um 'politeísmo metodológico'” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 12-13, *itálicos no original*).

A diferença entre Ciência da Religião e outras disciplinas engajadas no estudo da religião se dá no sentido de uma determinada tradição da segunda ordem, isto é, uma visão coletiva das principais escolas de interpretação, métodos operacionais, herança de erudição e, sobretudo, uma memória vital compartilhada das maneiras mediante as quais todos esses fatores constitutivos são inter-relacionados.

Tal característica por um lado reforça o aspecto interdisciplinar das Ciências da Religião e justifica-se por isto. De outro lado, infelizmente reforça o diagnóstico de área pré-paradigmática e aversa a teorias próprias de cunho metodológico. Em outras palavras, a utilização desta tradição de segunda ordem se por um lado traz legitimação às conclusões obtidas pelas Ciências da Religião, por outro serve como incentivo à acomodação diante da negligência na formulação de métodos próprios.

A identificação das fragilidades acima indicadas não significa, no entanto, que o pesquisador brasileiro em Ciências da Religião não disponha de fontes de orientação teórico-metodológicas que possam nortear os seus trabalhos. Embora pouco numerosos os manuais de ciência da religião existem. Um dos mais famosos deles é o texto elaborado pelo cientista da religião alemão Hans-Jürgen Greschat, cuja tradução em português recebeu o título *O que é Ciência da Religião?* Embora a linguagem ali empregada dê claros indícios de tratar-se de um texto de vulgarização – no bom sentido – dos fundamentos epistemológicos e praxiológicos das ciências da religião isto não lhe retira o estatuto de constituir-se em um dos principais roteiros para o contato com os fundamentos da teoria e das práticas características da fazer científico desenvolvido pelos cientistas da religião. Outro manual também muito difundido entre estudantes e pesquisadores das ciências da religião no Brasil é o escrito por Klaus Hock, o qual apresenta uma linguagem bem mais formal que seu conterrâneo Greschat, o que certamente o torna menos palatável para neófitos. Trata-se do já mencionado livro *Introdução à Ciência da Religião*. Pela importância de ambos os textos, bem como pela virtual inexistência de outros similares traduzidos para nossa língua, serão eles que servirão de guias para a formulação de nossas concepções teórico-metodológicas referentes aos aspectos da pesquisa mais diretamente ligados às ciências da religião (como nossa pesquisa vincula-se à subárea da história das religiões, a teoria e a metodologia oriundas das ciências da religião devem estar presentes ao longo de todos os passos da pesquisa, no entanto é impossível negar que tais fundamentos terão muito maior importância nos momentos de formulação das hipóteses e problemas, da aferição dos resultados e das implicações por eles trazidas. Doutro lado, no momento de seleção e tratamento das fontes, a prevalência teórica e metodológica será das orientações oriundas da historiografia). Vejamos então algumas das principais

indicações expostas pelos professores/pesquisadores alemães.

Uma primeira orientação dada por Greschat para os aspirantes a pesquisador em ciências da religião refere-se ao fato de que é necessário desenvolver um olhar específico do cientista da religião. De acordo com ele:

A perspectiva dos cientistas da religião quanto ao seu objeto difere tanto da de observadores casuais quanto do olhar profissional de outros cientistas. É semelhante a uma paisagem vista pelos olhos de um camponês – olhos que são diferentes dos de um caçador, ambientalista ou andarilho. E o objeto “religião”? É possível circunscrevê-lo em três frases, conforme os cientistas da religião percebem-no: 1. Vêm o objeto “religião” como uma totalidade; 2. Reconhecem que essa totalidade apresenta-se de maneira quádrupla; 3. Observam que essa totalidade está viva e que, portanto, não para de se transformar (GRESCHAT, 2005, p. 23-24).

Desta maneira, o olhar do cientista da religião seria o mais propício para enxergar o fenômeno religioso. O que o tornaria mais adequado que o olhar de outros profissionais – para o fim a que se propõe – seria a sua capacidade de enxergar o objeto “religião” de uma forma diferente, ou seja, com a capacidade de circunscrevê-lo nas três fases por eles descritas. De suas observações devemos extrair, portanto, três primeiras orientações a serem perseguidas ao longo de nosso trabalho: enxergar o nosso objeto como uma *totalidade*; reconhecê-lo em sua *dimensão quadripartite* – da qual falaremos adiante – e reconhecer que o nosso objeto está vivo hoje e estava no momento ao qual se refere a nossa pesquisa.

Portanto, as pesquisas desenvolvidas no âmbito das ciências da religião têm por obrigação enxergar o objeto religião como uma totalidade. Na verdade este aspecto é tão importante que pode ser utilizado como um critério para avaliar a pertinência ou não de uma pesquisa para o âmbito das ciências da religião. O próprio Greschat enfatiza esta realidade em outra passagem de seu livro. De acordo com ele

Religião como totalidade torna-se um divisor de águas entre cientistas da religião e outros cientistas que se ocupam apenas esporadicamente da religião. Estes relacionam um aspecto religioso à totalidade da disciplina em que são especialistas: às leis, por exemplo, à psique, à arte e assim por diante. Diferentemente, cientistas da religião, mesmo que se dediquem a pesquisas detalhadas, não perdem de vista a totalidade da religião estudada. Pelo menos, isso é o ideal. Pesquisadores de outras disciplinas não têm noção da totalidade de uma religião [...] Em outras palavras, o cientista da religião é apenas um especialista capaz de associar suas investigações especiais à religião como totalidade (GRESCHAT, 2005, p. 24).

Desta maneira, tencionamos ao longo do nosso trabalho enxergar o judaísmo como uma totalidade. Pretendemos analisar as circunstâncias em que a institucionalização desta religião ocorreu, durante o período ora estudado, mas sempre tomando como preocupação entender como tal fato repercutiu na conformação da religião judaica em períodos posteriores

ao estudado – inclusive no momento presente.

Uma segunda característica fundamental do olhar específico do cientista da religião, segundo Greschat, é a sua capacidade de enxergar a dimensão quadripartite da religião. Em seu modo de entender, qualquer religião a ser estudada “é representada como uma totalidade passível de investigação de acordo com quatro perspectivas: como comunidade, como sistema de atos, como conjunto de doutrinas ou como sedimentação de experiências” (GRESCHAT, 2005, p. 25).

Nesta linha de compreensão, a visão da totalidade do objeto religião deve ser complementada também por uma estratificação de tal objeto em quatro camadas de percepção.

A primeira delas corresponde ao aspecto societário da vivência religiosa. O pesquisador deve enxergar o fenômeno religioso como capaz de congregar pessoas em torno de um objetivo comum. A observação do aspecto comunitário é também muito importante na medida em que é nos limites desta dimensão que se dão as relações que estipulam quem faz e quem não faz parte do grupo. Esta dimensão além de estabelecer as noções de pertencimento/não pertencimento, traz como consequência também a necessidade de adoção para aqueles elementos que não nasceram na religião mas que nela pretendem adentrar (GRESCHAT, 2005, p. 25). Como veremos ao longo do trabalho, a questão do pertencimento tem importantes implicações quando se estuda grupos religiosos como os personagens aqui abordados, os quais variam desde cristãos-novos praticantes de um judaísmo escondido (criptojudaísmo) até aqueles que abertamente deixaram para trás seu estatuto formal e abraçaram de fato e de direito a religião judaica de seus antepassados.

A dimensão quadripartite da religião é apresentada por Hans-Jürgen Greschat através da imagem de camadas através das quais se move a capacidade de percepção do cientista da religião. Se a dimensão comunitária corresponde a mais externa, a próxima a ser atingida são os atos religiosos. Estes correspondem à dimensão mais material da religião. Seu entendimento, sobretudo para o observador externo, só se torna possível a partir do momento em que lhes são atribuídos significados originários de um corpo de doutrinas. Este conjunto de reflexões capazes de atribuir significados aos atos religiosos constituem a terceira dimensão – ou camada – da religião: o conjunto de doutrinas. Após isto, resta ao cientista da religião chegar à quarta camada do objeto religião: a sedimentação de experiências. Acerca desta, Greschat ressalta o aspecto problemático do acesso a ela. Para o professor alemão

Comunidade, atos, doutrina, tudo isso é sensorialmente acessível a pesquisadores da religião [...] Uma dificuldade, porém, embaraça cientistas

da religião em todos os casos. Ela está vinculada à quarta camada do objeto, ou seja, à experiência religiosa. Tal experiência é como uma força vital que anima as religiões, alimentando seus ensinamentos e os ritos transmitidos. [...] Cada um de nós tem consciência de suas próprias experiências. Outros não podem saber o que nós sentimos. Se quisermos que eles saibam, temos de nos exprimir, embora isso nem sempre seja fácil. Algo interior perde sua vitalidade quando é externado...” (GRESCHAT, 2005, p. 26).

A experiência corresponde à dimensão mais subjetiva da religião. Está ligada a percepções cujo aspecto intrínseco só pode transformar-se em informação capaz de ser apreendida pelo cientista da religião ou através das outras três dimensões ou através do relato do próprio fiel. Em ambos os casos, no entanto, a experiência ao ser externalizada perde parte de sua vitalidade – para usarmos o mesmo termo que Greschat. Assim, esta dimensão talvez seja a mais importante do fenômeno religioso – sobretudo do ponto de vista do crente. Sua completa apreensão, no entanto, revela-se impossível ao método científico – embora esta impossibilidade se dê mais por razões comunicacionais do que propriamente metodológicas. As dificuldades de apreensão da quarta dimensão do objeto religião não devem, no entanto, imobilizar o cientista da religião. Pelo contrário,

Cientistas da religião, mesmo que não tenham experimentado algo semelhante, não desistem facilmente. Experiências religiosas são cristalizadas em obras de arte, ritos, mitos e em outras manifestações. Talvez algo visível permita-nos um olhar no invisível, em uma experiência religiosa. O quarto aspecto do objeto “religião” é considerado seu elemento central, mas essa essência pode-se tornar também sensível quando nos aproximamos dele com base nas três outras perspectivas (GRESCHAT, 2005, p. 27).

Ainda que limitados, a observação dos três outros aspectos da religião permitem sim vislumbres da experiência religiosa. Ao menos é nisto que acredita a maioria dos cientistas da religião.

Por fim, além de enxergar a religião como uma totalidade que se manifesta sobre quatro dimensões fundamentais, o cientista da religião não pode olvidar que seu trabalho deve dar-se em relação a religiões vivas. Vale dizer, em relação a religiões cuja crença é concreta e permanentemente externalizada por pessoas que revelam sua adesão a elas. Isto significa que o olhar do cientista da religião deve estar sempre atento para o fato de que as religiões – ainda que neguem este aspecto, muitas vezes categoricamente – estão sempre em processo de mudança, de transformação. São estas transformações que possibilitam sua adequação às circunstâncias histórico-sociais e, desta maneira, tornam possível a sua sobrevivência (GRESCHAT, 2005, p. 27).

As considerações teórico-metodológicas até aqui expostas referem-se ao âmbito mais



amplo da disciplina Ciências da Religião. Elas, no entanto, não esgotam as preocupações necessárias à obtenção de um trabalho cuja solidez teórica permita a execução de uma pesquisa com resultados igualmente sólidos. É preciso atentar também para aspectos mais diretamente ligados à subárea à qual nosso trabalho vincula-se: a História das Religiões.

### 1.3 A história das religiões ou a ciência histórica das religiões:

Como já deixamos claro ao longo de algumas passagens, esta dissertação tem um lugar claramente delimitado na dualidade tipicamente característica das ciências da religião. Entre as abordagens sistemática e histórica do objeto religião, a aproximação de nosso trabalho é muito maior em relação à última. A opção pela abordagem histórica nos conduz, por via de consequência, a situar nossa pesquisa no âmbito da subárea da História da Religião.

Ao tratar das especificidades de cada uma das modalidades basilares da pesquisa em ciências da religião, o professor da Universidade de Rostock, Klaus Hock (2010, p. 13) estabelece que:

Tradicionalmente distingue-se *Ciência da Religião Histórica* (*História da Religião*) de *Ciência da Religião Sistemática* (*Sistemática da Religião*). A pesquisa religioso-histórica dedica-se à formação histórica e concentra-se na análise e na descrição do particular, frequentemente na forma de descrições diacrônicas. A pesquisa religioso-sistemática, em contraste, dirige sua atenção ao genérico e procura evidenciar o típico, na forma de descrições sincrônicas. As duas vertentes estão numa estreita relação recíproca (itálico no original).

Especificamente sobre a vertente histórica de estudos da religião, o mesmo Klaus Hock (2010, p. 31) acentua que ela “visa descrever os desenvolvimentos históricos de distintas religiões e, assim, os desenvolvimentos históricos dentro delas”. Hans-Jürgen Greschat, por sua vez, acrescenta que os historiadores da religião “também examinam a tensão entre aquilo que um objeto religioso pretende apresentar e o que realmente é. Querem investigar os efeitos de fatos religiosos singulares sobre a totalidade do seu sistema religioso e sobre uma cultura” (GRESCHAT, 2005, p. 47). É precisamente neste âmbito de pretensões que transita nosso trabalho. Estamos atentos, ao longo desta pesquisa, justamente em relação a transformações e processos ocorridos na transição de um estágio do judaísmo marcado pelo caráter velado e secreto para um segundo momento de institucionalização e manifestação expressa, aberta. Tencionamos ainda observar as possíveis divergências entre a religiosidade desejada e a efetivamente praticada e as consequências destas divergências (caso existam) para o judaísmo enquanto totalidade religiosa. Outro ponto importante salientado por Klaus

Hock acerca da subárea da História da Religião refere-se ao fato de que esta subdisciplina “se serve dos habituais métodos histórico-críticos e procura apoio de ciências afins, como Psicologia, Sociologia, Etnologia etc” (HOCK, 2010, p. 31). Também neste aspecto pretendemos seguir os passos indicados pelo cientista da religião alemão. Apesar de não sermos especialistas em tais áreas, utilizaremos algumas ferramentas teóricas oriundas, sobretudo, da Sociologia e da Antropologia – conforme explicitaremos mais adiante.

Ao tratar da abordagem da história da religião, Greschat (2005, p. 48-104) lista alguns objetos ou fontes passíveis de utilização pelo cientista da religião no estudo do fenômeno religioso. O primeiro deles são os textos religiosos (subdivididos em textos sagrados, tradições orais, testemunhos pessoais e documentos históricos da religião). Além destes, Greschat cita as imagens religiosas, os indivíduos religiosos e a vida religiosa. Klaus Hock (2010, p. 41-47), por sua vez, divide as fontes utilizáveis pelo historiador da religião em: (a) material escrito e material oral e (b) fontes não verbais. Estas últimas corresponderiam à música, à arte e objetos utilizados no âmbito da religião. Entre o primeiro tipo de fontes, por sua vez, ganhariam destaque as escrituras sagradas, os textos religiosos, os documentos histórico-religiosos e as tradições orais.

Para o processo de prospecção e exploração das fontes, além das orientações macroteóricas das ciências da religião, necessitaremos também de fundamentos teórico-metodológicos oriundos da ciência historiográfica acerca dos quais teceremos algumas considerações.

#### **1.4 Uma história cultural das religiões:**

O terceiro nível de preocupações referentes à teoria e aos procedimentos metodológicos de nossa pesquisa refere-se ao âmbito da disciplina historiográfica. Precisamos, aqui, esclarecer com quais correntes teóricas estabeleceremos o diálogo necessário para fundamentar nossas práticas mais especificamente heurísticas. Para tanto, teceremos algumas considerações referentes ao método historiográfico em sentido mais amplo e acerca das especificidades mais atinentes à corrente historiográfica com que mantemos maior aproximação: a história cultural. Ao tratarmos desta forma específica de se fazer história (e história das religiões) abordaremos também os diálogos encetados em direção a outras áreas disciplinares tais como a Sociologia e a Antropologia. Isto se justifica em razão do diálogo interdisciplinar ser – similarmente ao que ocorre nas ciências da religião – uma das mais marcantes características da história cultural.

#### 1.4.1 Considerações gerais sobre o método historiográfico:

Sob os aspectos institucional e disciplinar, nosso trabalho situa-se no âmbito das ciências da religião. No entanto, como já deixamos entrever, o método predominantemente utilizado é o historiográfico, o que implica dizer que a pesquisa ora empreendida situa-se mais precisamente na subárea histórica das ciências da religião. Por este motivo, suas implicações metodológicas respondem a duas áreas distintas. Em primeiro lugar, temos o espectro mais amplo das ciências da religião, que dão o contorno geral e especificam seus fins, seus objetivos, enfim seus propósitos mais gerais. Em segundo lugar, o trabalho vincula-se também a determinações de ordem metodológica referentes à instrumentalidade necessária para a consecução de seus fins. Neste segundo espectro, a pesquisa utiliza-se principalmente das teorias e metodologias gestadas dentro do pensamento historiográfico.

No pacto interdisciplinar vigente entre a história e as ciências da religião, a primeira sofre um ligeiro deslocamento em relação a seu objeto privilegiado. Se enquanto disciplina autônoma a história preocupa-se com a existência do homem no tempo, podemos dizer que ao ser pensada como subárea das ciências da religião, a história das religiões preocupa-se em primeiro lugar com a dimensão histórica da experiência religiosa humana. No primeiro caso, a história busca uma compreensão acerca da totalidade da experiência humana em sua dimensão temporal. A história da religião (como costumeiramente é chamada no âmbito das ciências da religião), por sua vez, tem uma visão claramente voltada para a especificidade de uma faceta particular da experiência humana no tempo: a dimensão religiosa. Este deslocamento, no entanto, não é suficiente para resultar em uma mudança completa no método de obtenção do conhecimento. Ainda que o objeto não seja a totalidade da experiência humana, a história das religiões preocupa-se com a experiência religiosa do homem *no tempo*. Desta maneira, algumas orientações originariamente voltadas para o historiador podem – e devem – servir também ao cientista da religião preocupado com a dimensão histórica dos fenômenos por ele estudados.

#### 1.4.2 A análise da temporalidade:

De acordo com Julio Aróstegui (2016, p. 340), “o historiador dá conta do tempo histórico através de três tipos de categorias: 1) a cronologia; 2) a análise da mudança ou duração (o tempo interno); 3) a determinação dos 'espaços de inteligibilidade’”. A primeira operação mental do historiador em relação ao tempo dá-se através da cronologia. Trata-se da

Remissão dos estados e acontecimentos à sua *posição* no transcurso cosmológico e não mais que isso [...] no sentido instrumental, a cronologia é para o pesquisador dos desenvolvimentos temporais uma espécie de malha, de rede ou grelha, de grade, na qual se situam ou se classificam os acontecimentos sucedidos” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 342, *itálico no original*).

O chamado tempo interno, por sua vez, está mais ligado à percepção do ritmo ou quantidade de acontecimentos. Conforme Aróstegui (2006, p. 344) “a configuração do tempo histórico através do número dos acontecimentos-mudança, e não dos movimentos recorrentes, como é o do relógio, é o que podemos chamar tempo interno, que constitui o ponto nodal do tempo histórico”. Ao passo que o primeiro apresenta uma dimensão claramente quantitativa – são literalmente quantidades de tempo que se repetem incessantemente – o segundo envolve uma noção qualitativa, pois neste caso o sujeito histórico é que atribui – ou percebe – um ritmo maior ou menor de passagem. Conforme, bem ressalta o historiador espanhol, este seria o tempo histórico por excelência. No entanto, existe ainda uma terceira operação mental realizada pelo historiador em seu confronto com o tempo: trata-se da periodização ou mais especificamente do estabelecimento dos “espaços de inteligibilidade”. Na definição do historiador espanhol, temos neste último caso:

Aquele *lapso de tempo* no qual uma combinação determinada e bem caracterizada de fatores ambientais, ecológicos, econômicos, culturais e políticos, e todos os demais pertinentes, permanece conformando um *sistema* de algum tipo, cujo modelo pode ser estabelecido (ARÓSTEGUI, 2006, p. 351, *itálicos no original*).

Aqui temos a relação do historiador (frente à temporalidade por ele investigada) na qual fica mais clara a sua interferência – poderíamos dizer criativa? – sob a significação dos fatos por ele expostos. Ainda segundo Aróstegui, este procedimento historiográfico ajuda-nos a responder às seguintes perguntas: “como um determinado assunto histórico pode ser entendido em sua plenitude temporal, em sua totalidade e persistência? Como delimitar os fenômenos que são pertinentes a determinado processo, que se inscrevem nele e que não fazem parte de uma situação distinta?” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 349).

Além de apresentar a maneira através da qual o historiador lida com a temporalidade em seu esforço por analisá-la, o historiador espanhol especialista em teoria da história defende também que o discurso historiográfico tem uma característica que o marca profundamente. Trata-se de sua dimensão assertiva.

#### 1.4.3. A historiografia como discurso assertivo:

O fruto da pesquisa historiográfica é dado ao mundo intelectual através de certo tipo

de texto. Embora possa variar em sua forma (artigo, monografia, dissertação, tese, livro, etc.), em sua essência o resultado da pesquisa historiográfica constitui-se em um relato histórico acerca do objeto pesquisado. No entanto, o simples relato não é suficiente por si só. Para Júlio Aróstegui, além de uma descrição do fenômeno/objeto pesquisado, o historiador deve apresentar também uma explicação. Em seu modo de entender, o discurso histórico é antes de tudo “o desenvolvimento de uma explicação” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 409). Tanto o relato quanto a explicação são caraterísticos do discurso histórico, porém o elemento capaz de inseri-lo no âmbito de validade científica é exatamente o seu aspecto explicativo e argumentativo. Ainda segundo Aróstegui (2006, p. 409)

O relato é um instrumento descritivo *imprescindível* na exposição da história, mas não é a história [...] a forma indicada para um *discurso historiográfico*, verdadeiramente representativo da história, é a argumentação. Um livro de história é, afinal, em sua compreensão mais genérica, não um relato mas uma argumentação (itálicos no original).

Na visão de Aróstegui, portanto, o discurso histórico deve ser proposicional, assertivo ou argumentativo. O próprio Aróstegui, a fim de esclarecer em que consiste um discurso assertivo, define que “toda asserção sobre uma realidade tem de se basear em outras expostas anteriormente que permitem a passagem para uma nova, a qual coliga, subsume, a todas as anteriores” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 411). Além disso, “a explicação de um determinado processo se expõe através desse discurso composto de um enlace de argumentos. Uma argumentação significa 'oferecer um conjunto de razões ou de provas em defesa de uma conclusão’”(ARÓSTEGUI, 2006, p. 411). Ainda com o fito de esclarecer o caráter argumentativo do discurso histórico, Aróstegui (2006, p. 415) estabelece que um discurso assertivo pode ser remetido ao seguinte conjunto de características:

- O discurso historiográfico é a análise de um processo bem delimitado, com limites de sentido e espaços de inteligibilidade claros. É um discurso, portanto *analítico*. - Esse discurso analítico contém indubitavelmente em si mesmo descrições, *narrações*. Compõe-se, enquanto resultado de um método para explorar a realidade, tanto de descrições de situações em seu processo temporal – relatos – como de hipóteses sobre seu curso e de argumentações explicativas. - o discurso sobre a história dá conta, dá razão, não das intenções dos atores, [...] mas sim dos resultados de suas ações, do que sucede. É, portanto, um conjunto de *proposições demonstráveis*. O processo dessa demonstração se materializa através de uma cadeia de argumentos. Não pode existir uma verdadeira exposição da história que não seja um discurso de asserções cuja verdade possa ser submetida à demonstração (ARÓSTEGUI, 2006, p. 415).

Assim como proposto pelo teórico da história espanhol em relação ao discurso historiográfico em geral, acreditamos que também o discurso historiográfico subsumido às

pretensões específicas das ciências da religião deve estar suficientemente embasado em argumentações explicativas e proposições demonstráveis – e, portanto, falsificáveis.

Explicitada a importância do método historiográfico para o desenvolvimento da presente pesquisa faz-se necessário apontar alguns traços marcantes da tendência metodológico-explicativa à qual este trabalho se filia: a história cultural.

#### *1.4.4 A história cultural:*

A forma sob a qual este trabalho aborda o fenômeno religioso parte do pressuposto de que as ciências da religião, sobretudo em seus horizontes atuais, guardam íntima conexão com o campo transdisciplinar de pesquisas conhecido como *estudos culturais*. Apesar de tratar-se de uma disciplina tradicionalmente marginalizada no meio acadêmico – isto ocorre mesmo em países onde a disciplina já tem uma tradição consolidada, como é o caso da Alemanha<sup>41</sup> – as ciências da religião podem trazer importantes contribuições não só para um melhor entendimento da sociedade humana como para melhor resolução de problemas práticos. Isto se torna mais evidente a partir do momento em que a disciplina volta-se para questões científico-culturais, como ressalta Klaus Hock. Para o pesquisador alemão, “compreendendo a religião como um sistema cultural, a *Ciência da Religião se posiciona como uma disciplina das Ciências Culturais* cujo trabalho de pesquisa é de considerável relevância social” (HOCK, 2010, p. 16). Basta citar como exemplo a contribuição que as ciências da religião podem representar em relação a questões extremamente candentes na contemporaneidade tais como “o papel das religiões como agentes em conflitos culturais globais, o papel dos chamados novos movimentos religiosos ou o papel de fatores religiosos no contexto de migração e integração” (HOCK, 2010, p. 16).

Seguindo tais passos, entendemos a religião como um fenômeno que se manifesta no âmbito da cultura humana. Isto é válido tanto para a dimensão simbólica quanto para a prática. Neste contexto, nada mais lógico do que privilegiar, em nossas análises, a corrente de pensamento historiográfico que entende a dimensão cultural como uma chave de interpretação privilegiada para o entendimento das demais dimensões da experiência histórica humana – a dimensão religiosa, inclusive. Decorre daí, portanto, a nossa clara opção pela chamada história cultural.

Ao tratar dos objetivos e dos métodos característicos da história cultural, um de seus

---

<sup>41</sup> Um dos autores que identifica tal processo de marginalização mesmo nas universidades alemãs é Klaus Hock (2010, p. 16)

maiores representantes, o historiador francês Roger Chartier (2002, p. 16-17) afirma que:

A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoante as classes sociais ou os meios intelectuais, são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado. As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

A história cultural preocupa-se, portanto, com as formas sob as quais as diversas sociedades ou grupos constroem e representam a realidade social em que estão envolvidos. Para tanto, ganham especial relevo conceitos como *práticas* e *representações*. Com base em tais conceitos, defensores desta vertente, a exemplo de Chartier, advogam a profunda utilidade de uma história cultural do social. Para o historiador francês

Pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse” (CHARTIER, 2002 p. 19).

As representações, portanto, não só descrevem a sociedade como seus agentes imaginam como também traduzem suas posições e interesses dentro desta mesma sociedade. Neste sentido, o conceito de representação pode ser muito útil ao nosso trabalho, na medida em que as visões acerca dos judeus e cristãos-novos encontradas nos processos inquisitoriais, são em última instância “representações do outro” de um lugar social muito específico e com fins muito claros de (des/re) construção simbólica da alteridade nos parâmetros pensados pelo grupo dominante.

Quanto ao conceito de prática, este se refere à dimensão mais material da atividade cultural humana. Assim, ao passo que as representações privilegiariam as relações predominantemente discursivas, as práticas atinam principalmente ao mundo mais concreto dos fazeres. Como bem explicitou Peter Burke, o historiador cultural ao enfatizar a questão das práticas busca entender e escrever “a história das práticas religiosas e não da teologia, a história da fala e não da linguística, a história do experimento e não da teoria científica”

(BURKE, 2005, p 78).

A acuidade ferramental do conceito de “práticas” torna-se ainda mais vasta quando a ele acrescentamos, conforme demonstrado por Peter Burke (2005) os desenvolvimentos possíveis através de sua associação com o conceito de táticas, elaborado por Michel de Certeau. Vale ressaltar que de Certeau também trabalha com o conceito de “práticas”, embora a pluralidade temática (ou seria disciplinar?) dos estudos por ele desenvolvidos dificulte seu enquadramento dentre os representantes da história cultural.

Neste sentido, levando-se em conta tratarmos de fenômenos religiosos que se manifestavam tanto nas sinagogas quanto no cotidiano de cristãos-novos e judeus, parece-nos de muita utilidade os conceitos de “práticas” e “táticas”, conforme pensados por Michel de Certeau em seu *A Invenção do Cotidiano*. Muito embora não se trate de uma de suas obras de cunho historiográfico, as categorias acima indicadas podem trazer importante luz à história da institucionalização do judaísmo em terras pernambucanas do século XVII. Tal luz revela-se mais forte ainda quando projetada sobre a parcela de cristãos-novos que antes de contribuírem para a referida institucionalização – ao declararem abertamente seu judaísmo – mantinham as suas conexões com a religião judaica através de suas práticas recônditas em seus lares. Vale dizer em outras palavras: realizavam uma religião que fazia parte não de templos ou sinagogas e sim de seus cotidianos. É preciso ressaltar ainda que algumas dessas práticas a despeito de terem significados secretos poderiam ostentar uma feição simulada e oficial que fazia parte inclusive do cotidiano público de tais indivíduos, numa proximidade muito clara com o conceito de táticas. Basta pensarmos no cristão-novo que beijava uma imagem de um santo católico pendurada na parede de entrada de sua casa, quando de fato sua consciência religiosa o guiava a fazer tal reverência, na verdade, em direção à mezuzá que ocultava detrás do “santo”, para percebemos a apropriação dos conteúdos disponibilizados pela sociedade porém de uma forma muito singular e própria aos seus interesses particulares. Ou seja, de uma forma tática. A este respeito, Peter Burke (2005, p. 103-104) enuncia que:

Ao identificar um tipo particular de invenção, de Certeau escreveu sobre os 'usos', a 'apropriação', e especialmente a 'utilização' (*re-emploi*). Em outras palavras, nos termos em que ele pensava, as pessoas comuns faziam seleções a partir de um repertório, criando novas combinações entre o que selecionavam e, igualmente, importante, colocando em novos contextos aquilo de que haviam se apropriado. Essa construção do cotidiano por meio de práticas de reutilização é parte do que de Certeau chama de 'tática'. Os dominados, sugere ele, empregam táticas, mais que estratégias, porque sua liberdade de manobra é restrita, opera dentro de limites estabelecidos por outros. Eles têm, por exemplo, liberdade para 'surrupiar', famosa metáfora de de Certeau para as formas criativas de leitura que transformam os significados oficiais em outros, subversivos.



É claro que é preciso atentar que a análise *sociológica* empreendida por de Certeau refere-se à sociedade francesa de finais do século XX, sobretudo em suas práticas exercitadas nos papéis de consumidores e eleitores. Atentar para tal ressalva não significa, no entanto, negar-se a utilizar tais categorias. Embora não se deva perder de vista o risco do anacronismo, esta cautela não deve imobilizar e sim auxiliar a buscar uma forma de utilização das referidas categorias de maneira prudente o suficiente para aproveitar seu evidente potencial enriquecedor do aparato interpretativo *historiográfico* referente aos fenômenos religiosos aqui estudados – sobretudo em relação às práticas criptojudais, frise-se. É importante destacar ainda que a noção de “táticas” tem certa proximidade com a noção bourdesiana de “habitus”, no entanto, no caso de de Certeau há uma margem maior para a inventividade humana, ao passo que o uso preconizado por Bourdieu “envolveria a ideia de que as pessoas comuns não têm consciência do que fazem” (BURKE, 2005, p. 104). Por conferir esta ênfase na capacidade das pessoas (inclusive as tidas como comuns, dominadas, subalternas, etc.) de, através de táticas, construírem novos artefatos culturais e em última instância sua história, as ideias elaboradas por de Certeau são nomeadas por alguns estudiosos como “construtivistas”<sup>42</sup>. Não se pode descurar, no entanto, que o uso do chamado “construtivismo cultural” suscita algumas perguntas que nunca podem deixar de ser pensadas pelo historiador (e pelo cientista da religião): “quem está fazendo a construção? Sob que restrições? A partir de quê?” (BURKE, 2005, p. 128). Em outros termos, quem são os agentes efetivamente ativos envolvidos no processo de construção cultural investigado? Qual o nível de plasticidade histórica que a realidade social por eles vivenciada lhes permitia? Quais são as “matérias-primas” utilizadas neste processo?

Outra característica marcante da história cultural, sobretudo desde a década de 1960, é a sua aproximação com a antropologia. Diversos adeptos da história cultural identificam seus estudos como tentativas de realização de uma antropologia histórica<sup>43</sup>. Uma das explicações apresentadas para as razões desta aproximação é a indicada por Peter Burke. Para o historiador britânico a aproximação entre disciplinas científicas assemelha-se à aproximação entre culturas. Para ele “o que faz as pessoas de uma cultura sentirem-se atraídas por outra é, muitas vezes, a ideia de uma prática análoga à sua própria e, assim, familiar e estranha ao mesmo tempo” (BURKE, 2005, p. 56). De maneira similar, segundo Burke, os historiadores

<sup>42</sup> Um exemplo de estudioso que adota tal nomenclatura é Peter Burke, o qual cita também como importante teórico para a modalidade construtivista da História Cultural, o nome de Michel Foucault. (BURKE, 2005, p. 102).

<sup>43</sup> Embora talvez fosse mais adequado falar-se de história antropológica. (BURKE, 2005, p. 22).

teriam caminhado em direção à antropologia em razão de enxergarem nela chaves de leitura da realidade semelhantes às então utilizadas e almejadas por eles próprios. Nas palavras de Burke (2005, p. 56): “a teoria e a prática da descrição densa ajudou um grupo de historiadores a avançar ainda mais em uma direção na qual já estavam seguindo”. Burke enumera ainda dois outros fatores importantes para justificar este diálogo bidisciplinar. O primeiro deles foi o aumento do interesse dos historiadores pela cultura popular, visto que entre os antropólogos não vigia mais a noção de que “os povos estudados não entendiam suas próprias culturas” (BURKE, 2005, p. 56). Este entendimento dos antropólogos é prevalecente entre eles justamente em razão do segundo fator apontado por Burke (2005, p. 57) para explicar a aproximação em comento: o conceito amplo de cultura empregado pelos antropólogos. Os historiadores, no entanto, não vivem em mundo isolado, onde tudo o que conta são suas afinidades metodológicas. Suas formas de investigar e escrever respondem também a demandas impostas pelo próprio processo histórico em que estão imersos. Neste sentido, vale frisar o alerta feito pelo próprio Burke (2005, p. 60):

Seria muito limitado explicar a ascensão do interesse pela antropologia apenas em termos da história interna da escrita histórica. Os historiadores reagiram, de maneira consciente ou inconsciente às mudanças no mundo como um todo, inclusive à perda de fé no progresso e à ascensão do anticolonialismo e do feminismo.

Uma das consequências desta aproximação entre antropologia e história foi o surgimento de uma corrente historiográfica ainda mais específica dentro da história cultural da qual também pretendemos fazer uso: a chamada *micro-história italiana*. Esta, além da noção da cultura como uma chave privilegiada para compreensão da história, acrescentaria a defesa de que a redução da escala de observação pode trazer uma visão ainda mais completa para as pesquisas historiográficas. Embora não tenha sido seu fundador, um dos mais famosos adeptos e defensores desta corrente é o historiador italiano Carlo Ginzburg. Uma das possibilidades contidas dentro da metodologia proposta pela micro-história italiana e que foi magistralmente teorizada e desenvolvida por Ginzburg foi aquilo que o próprio historiador italiano chamou de *paradigma indiciário*. Tal paradigma de investigação revela-se especialmente valioso quando aplicado a certos tipos de documentos nos quais as entrelinhas podem dizer muito mais que o discurso explícito, como é o caso dos processos inquisitoriais.

Ao tratar do método tornado famoso em razão das elucubrações contidas em seus textos de cunho mais teórico, Carlo Ginzburg defende que:

Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que

permitem decifrá-la. Essa ideia, que constitui o ponto essencial do paradigma indiciário ou semiótico, penetrou nos mais variados âmbitos cognoscitivos, modelando profundamente as ciências humanas. Minúsculas particularidades paleográficas foram empregadas como pistas que permitiam reconstruir trocas e transformações culturais. [...] Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista intuição (GINZBURG, 1989, p. 177; 179).

Se nesta passagem, publicada pela primeira vez no Brasil em 1989, aparecem os fundamentos do referido paradigma, na introdução ao seu livro *O fio e os rastros*, de 2007, Carlo Ginzburg define explicitamente o seu trabalho como historiador da seguinte forma: “procuro contar, servindo-me dos rastros, histórias verdadeiras (que às vezes têm como objeto o falso)” (GINZBURG, 2007, p. 07). Este modo de proceder refere-se muito particularmente – mas não somente – ao historiador que trabalha com processos inquisitoriais. No tratamento com este tipo de fonte, o pesquisador deve estar atento para o fato de que mesmo nas informações falsas ali contidas podem ser encontradas zonas de contato – ou ao menos de interpretação – com a realidade estudada que podem revelar verdades acerca do objeto de análise. A atenção do pesquisador é a única ferramenta capaz de desvelar essas “verdades ocultas” contidas no documento.

Por outro lado, esta consciência de que o documento – apesar de potencial revelador da “verdade” – pode conter (e muitas vezes efetivamente contém) falsidades também deve ser mantida sempre como horizonte de leitura do documento. Um exemplo deste procedimento – de meticulosa atenção – é indicado por Ginzburg, quando ele, tratando dos processos inquisitoriais referentes a acusações de feitiçaria, ressalta que:

Há, nas perguntas dos juízes, alusões mais que evidentes ao *sabat* das bruxas – que era, segundo os demonologistas, o verdadeiro cerne da feitiçaria: quando assim acontecia, os réus repetiam mais ou menos espontaneamente os estereótipos inquisitoriais então divulgados na Europa pela boca de pregadores, teólogos, juristas, etc. (GINZBURG, 1991, p.206).

O discurso proferido sob condições de pressão – como as que cercavam e embasavam os processos inquisitoriais – pode muitas vezes apresentar mentiras propositalmente mascaradas como verdade quer pelo emissor (como uma tentativa de livrar-se dos castigos e torturas físicas e mentais) quer pelo relator (como mecanismo de indução à obtenção das respostas almejadas). Assim, enxergar as verdades contidas no documento não é um procedimento simples. Envolve inclusive certa dose de leitura do documento a contrapelo. A esse respeito, Ginzburg (2007, p. 11) estabelece que “escavando os meandros dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas; por

exemplo, as das mulheres ou dos homens que, nos processos de bruxaria, de fato escapavam aos estereótipos sugeridos pelos juízes”. Ainda sobre a relação do historiador com os processos inquisitoriais, Ginzburg (2007, p.313) ressalta que nestas ocasiões:

O historiador tem a impressão de fazer uma pesquisa por interposta pessoa: a do inquisidor ou do juiz. Os autos processuais [...] podem ser comparados à documentação de primeira mão recolhida por um antropólogo em seu trabalho de campo e deixada em herança para os historiadores futuros. Trata-se de uma documentação preciosa, mesmo inevitavelmente insuficiente: uma infinidade de perguntas que o historiador se faz – e que faria, se dispusesse da máquina do tempo, a acusados e testemunhas – os juízes e os inquisidores do passado não formularam, nem podiam fazê-lo. Não se trata apenas de distância cultural, mas de diversidade de objetivos. A embaraçosa contiguidade profissional entre historiadores ou antropólogos atuais e juízes e inquisidores do passado cede lugar, a uma certa altura, a uma divergência nos métodos e nos objetivos.

A micro-história, em certo sentido, é uma tentativa de – através da aproximação e minúcia obtidas através da redução da escala – contornar esta lacuna existente entre os objetivos diversos do historiador e do inquisidor. Note-se, também, que segundo o historiador italiano a existência de tais obstáculos de forma alguma impede o uso dos processos inquisitoriais como fonte válida. Apenas exige algumas cautelas específicas. Nunca é demais lembrar que em alguns casos, o processo inquisitorial consiste na fonte única – ou quase – deixando ao historiador apenas as alternativas de utilizá-lo sabiamente para reconstituir o fato histórico pesquisado ou abrir mão completamente da possibilidade de conhecê-lo, numa postura quase que irracionalista. Um dos recursos a serem utilizados por quem opte pela primeira opção é a elaboração e discussão de hipóteses. A este respeito, Ginzburg (2007, p. 333) assevera que “o entrelaçamento de verdades e possibilidades, assim como a discussão de hipóteses de pesquisa contrastantes, em alternância com páginas de evocação histórica, não desconcertam mais”. Vale frisar que isto não significa prescindir do rigor da prova. A discussão de hipóteses incorpora-se à narrativa historiográfica, mas seu caráter hipotético deve ser sempre claramente enunciado. Jamais pode haver brecha para ser confundido com a prova. Esta [a prova], segundo Ginzburg (2007, p. 334) “permanece mais do que nunca no cerne da pesquisa histórica, mas seu estatuto é inevitavelmente modificado no momento em que são enfrentados temas diferentes em relação ao passado, com a ajuda de uma documentação que também é diferente”. É importante esclarecer que esta constatação de Ginzburg dá-se em meio à discussão acerca do livro de Natalie Zemon Davis (o retorno de Martin Guerre) no qual a historiadora recorre a fontes literárias com o objetivo de suprir a lacuna deixada pela perda do processo judicial referente ao caso pesquisado.

Por todas estas razões, seguimos o ponto de vista de Peter Burke (2005, p. 163), para quem a defesa da história cultural não implica em considerá-la a melhor história. Trata-se, no entanto, de uma forma de história tão qualificada quanto as demais, à qual acrescenta-se a particularidade de ser a que mais nos aproximamos em termos de simpatia.

Além das teorias oriundas da história cultural, utilizaremos também alguns aportes teóricos oriundos de outros campos disciplinares como a sociologia e a antropologia, como já ressaltamos alhures. O primeiro destes aportes foi desenvolvido pelo sociólogo alemão Georg Simmel.

### **1.5 A sociologia do segredo de Georg Simmel:**

Um das teorias sociológicas que costuma ser usado nos estudos acerca dos cristãos-novos é a chamada “sociologia do segredo”, elaborada pelo sociólogo alemão (de origem judaica) Georg Simmel (1858-1918). No horizonte interpretativo por ele teorizado as relações sociais se baseiam em certo nível de conhecimento recíproco entre seus partícipes (SIMMEL, 2009). Essa reciprocidade, no entanto, não acontece sempre e, quando ocorre, ao menos algumas vezes, dá-se em níveis diferentes. Um ou ambos os elementos da relação podem ocultar parte ou o todo de si ou do objeto que se está tratando na relação. É este o âmbito da mentira ou da omissão. Esse tipo de relação assimétrica faz parte dos mais diversos âmbitos de convivência humana. Além destas situações relativamente corriqueiras, Simmel chama a atenção para outro grau de desconhecimento psicológico do outro: o segredo. Neste caso, trata-se da “ocultação consciente e voluntária” (SIMMEL, 2009, p. 225).

Estes desníveis de acesso ao conhecimento sobre o outro são extremamente comuns e fazem parte das relações cotidianas. Mais que isto, de acordo com Simmel, tais desníveis trazem importantes consequências nas decisões baseadas na confiança. Segundo ele “as intensidades de conhecimento e de não conhecimento que devem se articular para tornar possíveis as decisões práticas baseadas na confiança serão determinadas pela época histórica, por interesses e por indivíduos” (SIMMEL, 2009, p. 226).

Desta maneira, todas as relações humanas envolvem certo nível (variável) de segredo. Na maioria das vezes a existência desta zona secreta, obscura, é aceita, ao mesmo tempo, pelo possuidor e pelo desconhecedor do segredo. No entanto, quando o desconhecedor do segredo opta conscientemente por adotar práticas (ou atitudes) direcionadas a descobrir o segredo, as táticas necessárias (por parte do possuidor do segredo) para a sua conservação passam a ter um valor sociológico ainda maior. Por esta razão, Simmel entende que:

O segredo, enquanto dissimulação de certas realidades, conseguido por meios negativos ou positivos, constitui uma das maiores conquistas da humanidade. Comparado com o estado infantil em que toda representação é comunicada, em que todo empreendimento é visível a todos os olhares, o segredo significa uma enorme ampliação da vida, porque muitas das suas manifestações não se poderiam produzir na completa publicidade. O segredo oferece, por assim dizer, a possibilidade de que surja um segundo mundo junto ao mundo patente e de que este sofra a influência do outro (2009, p. 235).

Percebe-se que na visão simmeliana o segredo ganha uma conotação extremamente positiva. Trata-se de uma conquista da espécie humana. Mais que isso, o segredo é enxergado como uma verdadeira técnica sociológica inclusive com fins e resultados de empoderamento. Em suas próprias palavras, Simmel defende que o segredo pode ser entendido como:

Uma técnica sociológica, como uma forma de ação sem a qual em termos do social não se poderiam alcançar certos fins, parece bem claro. Não tão claros são os atrativos e os valores que a conduta secreta possui, prescindindo ela desta camada de sentido pela sua própria forma, mesmo sem levar-se em conta o conteúdo. Logo de saída, a exclusão enérgica dos demais produz um senso de propriedade, que por sua vez vem com a energia que lhe corresponde. Para muitos temperamentos, a posse não alcança a importância devida se se limitar a possuir; além disso, precisa da consciência de que outros têm de menos aquilo que se possui. E evidente que esta atitude está fundamentada na nossa sensibilidade para a diferença. Por outro lado, como a exclusão de outros ocorre especialmente quando se trata de coisas de grande valor, é fácil chegar psicologicamente à conclusão inversa de que aquilo que se nega a muitos deve ser particularmente valioso. Graças a isto, as mais variadas espécies de propriedade interior adquirem mediante a forma do segredo, um valor característico; o conteúdo do que é silenciado cede em importância ao simples fato de permanecer oculto aos demais (SIMMEL, 2009, p. 237).

No caso dos cristãos-novos praticantes do criptojudaísmo, parece extremamente plausível teorizar que, ainda que inconscientemente, lhes eram comuns as noções de que “os outros tinham de menos aquilo que eles possuíam” e que esse “bem secreto exclusivo deles era de extremo valor”.

Outro aspecto importante ressaltado pelo sociólogo alemão refere-se à dificuldade (e a importância) de se manter o segredo. O nível de dificuldade de sua manutenção varia tanto em razão de inclinações pessoais quanto em razão de questões sócio-históricas. Nas palavras de Simmel (2009, p. 238):

O segredo levanta uma barreira entre os homens; mas, ao mesmo tempo, a tentação de romper essa barreira, por indiscrição ou por confissão, acompanha a vida psíquica do que é secreto, como os acordes aos sons fundamentais. Por isso a significação sociológica do segredo encontra seu modo de realização, sua medida prática, na capacidade ou na inclinação do

sujeito para guardá-lo ou, se se quer, na sua resistência ou fraqueza diante da tentação de atraí-lo.

Como veremos ao longo do trabalho, particularmente dramáticas eram as consequências da revelação do segredo do criptojudaísmo num contexto histórico marcado pela atuação da Inquisição enquanto instrumento de repressão duplamente apoiado sobre os aparatos religioso e estatal, como foram alguns períodos anteriores ao momento aqui estudado.

Assim como a sociologia de Simmel, elaborada em inícios do século XX, outro aporte sociológico, desta feita gestado em fins do século XX, que também pode contribuir enormemente para a realização desta pesquisa são as teorizações elaboradas pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu.

### 1.6 A sociologia dos bens simbólicos de Pierre Bourdieu:

Um dos textos mais citados e utilizados pelos estudiosos dos fenômenos religiosos nas últimas décadas é o artigo intitulado *Gênese e estrutura do campo religioso*, escrito por Pierre Bourdieu em 1971. Famoso por sua teoria dos campos simbólicos, neste texto o sociólogo francês explicita alguns de seus pensamentos acerca da aplicação desta teoria ao campo religioso.

Neste texto muito conhecido (e, igualmente comentado e, talvez, inversamente entendido), Bourdieu revela de forma expressa que o constructo teórico por ele elaborado ao qual atribuiu o nome de *campo religioso*<sup>44</sup> tem como fundamentos as três principais contribuições para o pensamento sociológico clássico: as obras de Marx, Durkheim e Weber. Mais especificamente, a noção de campo é originada através de uma tentativa de encontrar um lugar comum entre as três contribuições no que elas trazem de mais produtivo para o entendimento do fenômeno religioso, de modo a extrair da junção delas um potencial elucidativo maior do que o uso individual de cada uma jamais poderia trazer. Bourdieu busca encontrar algo como um ponto de “interseção focal” (faltam-nos termos mais apropriados) das três teorias. Nas palavras do próprio sociólogo francês

Para poder reunir os meios de integrar em um sistema coerente as contribuições das diferentes teorias parciais e mutuamente exclusivas (contribuições que parecem tão *insuperáveis* hoje como as antinomias que as

---

<sup>44</sup> A noção de *campo*, por ele desenvolvida, é muito mais ampla e envolve outras dimensões das “sociabilidades econômicas” como a intelectualidade, a arte, a cultura, etc, no entanto as considerações aqui expostas referem-se sobretudo ao campo religioso, conforme apresentadas no referido texto “Gênese e estrutura do campo religioso”, publicado originalmente em 1971, e divulgado no Brasil através de sua obra *A economia das trocas simbólicas*.

opõem) sem cair nas armadilhas da compilação escolar ou do amálgama eclético, é preciso situar-se no lugar geométrico das diferentes perspectivas. Vale dizer, é preciso situar-se no ponto de onde se torna possível perceber, ao mesmo tempo, o que pode e o que não pode ser percebido a partir de cada um dos pontos de vista (BOURDIEU, 2007, p. 27-28, *itálico no original*).

Com base na aceitação da pertinência tanto da noção durkheiminiana da gênese social dos esquemas de pensamento e o fato da divisão de classes (como proposta por Marx e Engels), o sociólogo francês defende que se chega:

À hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas de poder) e as estruturas mentais, correspondência que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte, etc. Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2007, p. 33-34).

Já neste passo, a religião é enxergada como um mecanismo de imposição, ainda que dissimulada, de determinados padrões de pensamento, comportamento e posicionamento diante de e em relação às estruturas de poder.

Outro ponto importante destacado por Bourdieu é o fato de que, em seu entendimento, dois caracteres fundamentais reunidos em um só processo acompanham a estruturação de um campo religioso autônomo: “um processo de *sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas*” (BOURDIEU, 2007, p. 34, *itálicos no original*).

Ao destacar que essa sistematização ocorre em graus variados de monopolização por parte do aparelho religioso, Bourdieu aborda questões que podem ser muito úteis para contribuir com a construção de um melhor entendimento acerca de um judaísmo que no caso do Brasil holandês parece-nos – ainda que hipoteticamente – que passou por um processo de clara tentativa de aumento da monopolização da sistematização das práticas e representações religiosas – da religiosidade espontânea dos criptojudeus para o normativismo ritualístico dos rabinos luso-holandeses. Acerca de tais circunstâncias, acreditamos ser de grande valia as seguintes considerações do sociólogo francês:

As diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função do grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso, isto é, das instâncias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, a reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, segundo sua distância em relação a dois polos extremos, *o autoconsumo religioso*, de um lado, e a *monopolização completa* da produção religiosa por especialistas, de outro lado” (BOURDIEU, 2007, p. 40, *itálicos no original*).



Este âmbito mais genérico certamente é aplicável ao caso ora em estudo, sobretudo a inclusão parcial (pois parece que aspirava-se à reprodução de conhecimentos e práticas que se acreditava originários de certo grau de monopolização anterior) do criptojudaísmo no primeiro polo citado por Bourdieu. Vislumbraremos no capítulo 4 se também revela-se pertinente a aplicação da seguinte dimensão mais específica:

A estes dois tipos extremos de estrutura da distribuição do capital religioso vão corresponder: a) tipos opostos de relações objetivas (e vividas) com os bens religiosos e, em particular, tipos opostos de competência religiosa, a saber, de um lado, o *domínio prático* de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação *objetivamente* sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e portanto comuns a todos os membros do grupo e praticados segundo a modalidade pré-reflexiva e, de outro lado, o *domínio erudito* de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, explícita e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa; b) tipos nitidamente distintos de sistemas simbólicos, como por exemplo os *mitos* (ou sistemas mítico-rituais) e as *ideologias religiosas* (teogonias, cosmogonias, teologias) que constituem o produto de uma *reinterpretação letrada*, levada a cabo em resposta a novas funções, de um lado, funções internas correlatas à existência do campo dos agentes religiosos e, de outro lado, funções externas, como por exemplo as que resultam da constituição dos Estados e do desenvolvimento dos antagonismos de classe e que propiciam as razões de existência às grandes religiões com pretensão universal”(BOURDIEU, 2007, p. 40, *itálicos no original*).

Todas estas considerações se dão no bojo das discussões acerca da noção de campo religioso. Embora se trate de um conceito sociológico, e, portanto, uma elaboração teórica com vistas a entender precipuamente a sociedade do presente, Bourdieu está atento para o fato de que a correta compreensão e aplicação do conceito por ele elaborado não pode descurar da dimensão histórica de toda a existência humana. Neste sentido, ele reforça que “somente no interior de cada configuração histórica poder-se-ia caracterizar de maneira exaustiva e rigorosa as relações entre as diferentes instâncias” (BOURDIEU, 2007, p. 59). Ou seja, a despeito de sua relativa autonomia, o campo religioso e suas especificidades só podem ser corretamente apreendidos ao se levar em conta a dimensão total específica da temporalidade em que tal noção esteja sendo aplicada como instrumento de leitura da realidade social.

Além do conceito de campo religioso, a sociologia da religião de Bourdieu está muito entrelaçada com a noção de *bens de salvação*, os quais via de regra, ao menos na sociedade ocidental, são monopolizados pelos agentes internos do campo religioso, ou seja, por aqueles indivíduos oficialmente reconhecidos pela instituição religiosa como autorizados a proceder à gestão destes bens simbólicos específicos do campo religioso. As teorizações elaboradas pelo

sociólogo francês são valiosíssimas por seu poder de perscrutação mas devem ser utilizadas com cautela e desde que feitas as devidas ponderações. Uma destas ponderações tem a ver com a própria utilidade de tais categorias sociológicas para o estudo historiográfico das religiões: aqui o questionamento de sua validade é duplo – tanto para a história como para as religiões. Quanto à história, perguntamo-nos se as categorias construídas por Bourdieu, muito atreladas a contextos históricos muito específicos e recentes, podem ser aplicadas a temporalidades mais distantes como é o caso do século XVII. Quanto à religião, o questionamento direciona-se no sentido de até que ponto as elucubrações de um sociólogo preocupado antes de tudo com a cultura são as mais adequadas para a aplicação em estudos especificamente voltados para o estudo do fenômeno religioso, como é o caso das ciências da religião. Não existiriam teóricos cuja maior proximidade com os estudos das religiões os tornassem mais abalizados para tanto? São questões que não podem ser respondidas de maneira simplificada e que, portanto, ainda que mereçam as devidas respostas – as quais não nos julgamos capazes de fornecê-las ainda – não são suficientes para afastar a possibilidade de utilização dos estudos bourdesianos para o estudo histórico-científico das religiões. Identificar as possíveis limitações de um dado caminho não implica na negação da possibilidade de tal trajeto conduzir a locais – ou resultados – satisfatórios. Defendemos, que a despeito de tais ponderações (ou justamente em razão delas), o arcabouço teórico bourdesiano pode sim trazer importantes contribuições ao estudo ora intentado. Isto não significa, por outro lado, falta de atenção frente às possíveis incongruências entre seu pensamento (o de Bourdieu) e o nosso objeto de estudo. Apenas a título de exemplo de tais circunstâncias, retomamos o início do parágrafo que gerou tal digressão e chamamos atenção para a expressão “bens de salvação”, tão característica do aparato teórico elaborado por Bourdieu para o estudo das religiões. Questionamos como usar tal conceito frente a uma religião na qual o conceito de salvação individual (se comparado com os moldes cristãos) não é um elemento central? Eis aí um típico exemplo da cautela que devemos ter para que os devidos aparos de arestas sejam corretamente feitos a fim de não inutilizar por completo a possibilidade de utilização de um conjunto teórico-conceitual tão frutífero quanto o bourdesiano.

Todas as considerações teórico-metodológicas até aqui expostas serão utilizadas como ferramentas para a melhor compreensão das vivências de seres humanos cujas vidas foram marcadas – dentre outros aspectos – pela expressão (ainda que secreta) de atitudes e práticas típicas ou oriundas de uma forma de religiosidade muito específica: o judaísmo. Mesmo no caso dos cristãos-novos que oficialmente praticavam a religião cristã, alguns deles cultivavam

(no segredo de suas residências ou de suas mentes) crenças e práticas que se identificavam, ao menos para seus adeptos, com a religião oriunda de Israel. Essas práticas de matiz judaico marcaram profundamente a existência destes personagens a ponto de tornarem-se historicamente relevantes. Neste sentido, as tentativas de compreensão das especificidades existenciais e históricas desses personagens deram origem a um conjunto de preocupações cientificamente orientados ao qual muitas vezes é atribuído o título de *estudos judaicos*. A inserção deste trabalho no referido contexto e algumas especificidades tanto do campo de estudos quanto de seu objeto merecem rápidas considerações.

## 1.7 História dos judeus, cristãos-novos e marranos:

Mover-se ao longo do universo das religiosidades judaicas coexistentes desde fins da Idade Média e inícios da Idade Moderna exige o conhecimento mínimo de alguns termos bastantes recorrentes em tal campo de discussão tais como *judeus*, *cristãos-novos*, *criptojudeus* e *marranos*.

### 1.7.1 *Judeus*:

Uma compreensão bastante elucidativa acerca das implicações do termo “judeu” é a realizada por David M. Gitlitz. Na tentativa de responder à difícil questão “*O que é ser judeu?*” Gitlitz (2002, p. 82-83) propõe cinco aproximações: a primeira definição é de cunho biológico e racial: *um judeu é alguém que tem uma mãe judia*; A segunda aproximação relaciona-se com o universo das crenças. Sob este prisma, *judeu é aquele que acredita naquilo que um judeu acredita*. A terceira definição, por sua vez, refere-se à dimensão das práticas: *judeu é alguém que pratica o que um judeu pratica*. Num quarto plano de aproximação, a ênfase recai sobre o auto-conceito: *judeus (e judaizantes) são pessoas que se consideram judeus*. Por fim, uma última aproximação relaciona-se com o que Gitlitz chama de ambiente anti-semita externo: nesta visão, *judeus (e judaizantes) são pessoas a quem os outros pensam como judeus*.

Quanto aos outros conceitos, para os quais *mutatis mutandis* também são válidas algumas das aproximações estipuladas por Gitlitz, em termos bastante resumidos, poderíamos dizer a *grosso modo* que cristãos-novos tratavam-se de judeus convertidos ao cristianismo ou descendentes destes. Criptojudes, por sua vez, correspondiam aos cristãos-novos cuja religião oficial católica convivia (ou apenas ocultava) com práticas típicas ou originadas da

religião judaica. O conceito de marrano, por sua vez, teria idêntico significado ao de criptojudeu, sendo-lhe adicionada apenas a circunstância de ser um termo utilizado pelos espanhóis – originariamente com fim pejorativo – para nominar os praticantes do criptojudaísmo.

### 1.7.2 Cristãos-novos:

Conforme o entendimento do Professor Caesar Sobreira (2010, p. 57-58), o fenômeno do cristão-novo (com o seu conseqüência do criptojudaísmo) teria seu marco inicial no processo de conversão forçada imposto aos judeus da Península Ibérica pelo rei visigodo Sisebuto, no ano 613. Tal processo de conversão sofreria outras grandes inflexões no final do século XV (1492, na Espanha e 1496, em Portugal, são datas simbólicas neste sentido), conferindo ao marranismo o caráter tipicamente ibérico e latino-americano ressaltado por Anita Novinsky (2013, p. XIX), no entanto seu *locus* de nascimento deve ser buscado no período de dominação visigótica sobre a península pirenaica.

O cristão-novo estava formalmente integrado ao mundo do cristianismo. No entanto, suas próprias convicções (no caso dos criptojudeus) e a desconfiança por parte dos cristãos velhos os conectava forçosamente com o mundo do judaísmo. Esta situação criava um profundo conflito de identidade. Tal aspecto característico dos cristãos-novos, sobretudo ao longo do século XVII, foi resumido de maneira cristalina por Anita Novinsky (2013, p. 7), na afirmação de que para compreendermos a situação do cristão-novo:

Devemos situá-lo diante de duas realidades que enfrentava: a cristã e a judaica, ou melhor, o “mundo” cristão e o “mundo” judeu. Vivia no primeiro sem ser aceito, era identificado com o segundo sem o conhecer. Se era judeu para os cristãos, o que era para os judeus?

Tanto no caso do cristão-novo efetivamente convertido quanto do criptojudeu – ou marrano – esta não aceitação em ambos os mundos representavam a impossibilidade da participação completa tanto no mundo em que eram obrigados a viver quanto naquele em que queriam estar. No caso dos primeiros, no entanto, tal tensão psicológica era mais complexa ainda pelo fato de que o mundo em que não eram aceitos e no qual queriam viver era também – *obrigatoriamente* – o mundo em que *deveriam* permanecer.

Para os fins deste trabalho, no entanto, o conflito psicológico que mais interessa é o do criptojudeu/marrano, posto que foi este sujeito que, quando da chegada dos holandeses, foi confrontado com a decisão entre prosseguir em seu cristianismo formal ou assumir publicamente sua adesão à religião judaica.

### 1.7.3 Marranos:

Acerca da história dos marranos, Nathan Wachtel (2002, p. 14) defende que estes trouxeram importantes contribuições para dois aspectos profundamente relevantes da modernidade: a economia e a religiosidade modernas. De acordo com o antropólogo/historiador do *Collège de France*, os marranos engendraram certa modalidade de:

Modernidade económica, de facto, não somente porque os comerciantes cristãos-novos contribuíram para a elaboração de novas formas de trocas, mas ainda, e principalmente, porque as redes comerciais por eles criadas no contexto dos grandes descobrimentos e da expansão europeia cobriram distâncias em escala planetária, até então desconhecidas. Partindo de Lisboa e de Sevilha, na Península Ibérica, as suas ligações atingiram as costas africanas e o continente americano e daí se estenderam até as Filipinas e à Ásia (WACHTEL, 2002, p. 14).

Não custa lembrar que a presença cristã-nova e judaica na colônia portuguesa (e temporariamente holandesa, na porção nordeste) na América do Sul foi mais um capítulo dessa saga prenunciante da globalização ora vivenciada pela contemporaneidade. Quanto à dimensão religiosa, a que mais nos interessa *in casu*, diga-se de passagem, Wachtel aponta que a contribuição marrana resultou em um questionamento acerca das duas tradições entre as quais viviam: a cristã e a judaica. Esse questionamento, forjado no seio de uma religiosidade profundamente marcada pela complexidade e pela diversidade, teria sido um dos prenúncios e alicerces do conceito moderno de relatividade das crenças. Nas palavras de Wachtel (2002, p. 14-15):

O que há de específico no campo religioso dos cristãos-novos é precisamente essa tensão vivida entre as duas religiões, o judaísmo e o cristianismo, com as hesitações que daí resultam – com dúvidas, oscilações, idas e voltas e, por vezes, desprendimento céptico, mas também com interferências, hibridações e duplas sinceridades. Dessas complexidades moventes emergem, enfim, um sentido inédito de relatividade das crenças (como se mostra em Montaigne) e o espírito crítico, que pela primeira vez nega o caráter sagrado dos textos bíblicos (como ousou Espinosa, génio por excelência do marranismo). Daí vieram as ideias, efectivamente modernas, de tolerância e de liberdade das consciências (2002, p. 14-15).

É importante destacar que o que Wachtel denomina como “oscilações, hibridações e complexidades moventes” chamam a atenção para a diversidade existente no âmbito da chamada religiosidade marrana. Por esta razão, é válido seguir a indicação de Anita Novinsky acerca da diversidade e pluralidade deste tipo de religiosidade. Segundo a historiadora da USP, “não houve um marranismo, mas muitos marranismos, que diferiam de uma região para outra, em uma mesma família, entre pais e filhos” (NOVINSKY, 2013, p. XIX).

Ainda dentro do esforço de definição de parâmetros mínimos de definição acerca da religiosidade marrana, Natahan Wachtel repete a famosa definição de Carl Gebhardt, para quem “o marrano é católico sem fé, judeu sem saber e, todavia, judeu no querer”<sup>45</sup>. Segundo o historiador e antropólogo francês, esta definição até revela-se pertinente por ser bastante concisa. Porém, justamente em razão de sua concisão, o conceito gebhardtiano necessita de alguns adendos. Ainda segundo Wachtel, para tornar mais preciso tal conceito, não se pode olvidar de no mínimo três características fundamentais da identidade marrana: “as reconstruções religiosas, os casamentos preferencialmente endogâmicos, a valorização do segredo” (WACHTEL, 2002, p. 353). Desta maneira, se optarmos por seguir as sendas indicadas pelo professor do *Collège de France* (e sua apropriação do conceito elaborado pelo estudioso alemão, Gebhardt), obteremos o seguinte quadro representativo das características fundamentais do marranismo: a) *a adesão formal e pública ao catolicismo*; b) *o relativo (e variável) desconhecimento das práticas religiosas típicas do judaísmo rabínico*; c) *a vontade secreta de ser judeu*; d) *o uso de reconstruções religiosas de origens tanto judaica quanto cristã*; e) *a opção preferencial por casamentos endogâmicos*; f) *a valorização do segredo*.

O conceito de marranismo (ou criptojudaísmo) normalmente refere-se ao fenômeno de ocultação de práticas judaicas por parte de cristãos formais, típico dos séculos XV a XVIII, no entanto há estudiosos que preconizam a ampliação de seu âmbito tanto em termos temporais quanto conceituais. Neste sentido, Marcos Silva defende que o conceito de marranismo, além de seu uso já solidificado pelos estudos consagrados da área, pode ser visto também sob:

Um significado mais amplo, envolvendo, também, as estratégias dos descendentes de marranos no resgate das práticas e costumes outrora recalcados por seus ancestrais, fazendo as possibilidades de periodização do estudo chegarem ao século XX, quando em diversas partes do mundo registrou-se o fenômeno de retorno dos descendentes dos cristãos-novos ao judaísmo sefardita de seus ancestrais (SILVA, 2012, p. 11).

Se a compreensão exposta por Silva amplia os horizontes conceituais em direção ao futuro, a historiadora Renata Rozental Sancovsky (2010, p. 30) aponta para a plausibilidade de seu deslocamento da direção inversa e defende que a aplicação do conceito de marranismo é cabível até mesmo em relação ao estudo das relações entre judeus, conversos e cristãos na Península Ibérica do século VII.

Para a compreensão de um fenômeno tão complexo quanto o marranismo – que a despeito de não ser o nosso objeto imediato está umbilicalmente ligado com ele – é preciso

<sup>45</sup> No original: “Der Marrane ist Katholik ohne Glauben und Jude ohne Wissen, doch Jude im Willen”. GEBHARDT, Carl. *Die Schriften des Uriel da Costa*. Amsterdam; Heidelberg; London: Menno Hertzberger; Carl Winters Universitätsbuchhandlungen; Oxford University Press, 1922 p. XIX.

utilizar-se de um aparato teórico bastante acurado. Neste aspecto, a interdisciplinaridade característica das ciências da religião revela-se extremamente adequada.

Sobre os aspectos teórico-metodológicos do estudo do marranismo seguimos na esteira do pensamento de Marcos Silva (2012, p. 16), para quem “o mundo subterrâneo construído pelos marranos requer uma metodologia adequada para ser prospectado”. O mesmo historiador potiguar indica-nos que dois aportes conceituais fundamentais para tal empreitada são a micro-história italiana e a sociologia do segredo de Georg Simmel (SILVA, 2012, p. 17) às quais já nos referimos anteriormente. Ao longo deste texto, e sobretudo no quarto capítulo, pretendemos seguir as sendas apontadas pelo Professor Silva. A despeito de tratarmos precipuamente de judeus abertamente praticantes de sua religiosidade ou em vias de fazê-lo, o cristão-novo permanece sendo o nosso personagem principal, ainda que retornado ao judaísmo. Assim, sobretudo nos momentos em que trabalhamos com os processos inquisitoriais, a redução de escala proposta pela micro-história italiana se faz necessária e – esperamos – bastante produtiva. Vale destacar, que como corolário da microanálise histórica segue-se quase que obrigatoriamente o uso do chamado paradigma indiciário (também referido anteriormente) proposto por Carlo Ginzburg. A sociologia do segredo, elaborada por Georg Simmel, por sua vez, casa-se perfeitamente com a abordagem da microescala, na medida em que o microcosmo é justamente o lugar por excelência da ocultação do segredo.

Estabelecidos tais fundamentos, acreditamos ser o momento de darmos passos mais decisivos em direção ao nosso objeto de estudo.

## **CAPÍTULO 2 – “O JUDAÍSMO PROIBIDO”: AS ORIGENS DA DIÁSPORA ATLÂNTICA SEFARDITA E SUA CHEGADA AO BRASIL**

Identificar com precisão onde começa uma história nem sempre é uma tarefa fácil. Ainda mais quando os personagens passam de milhares e estendem-se por décadas ou séculos. A história que pretendemos contar neste trabalho demonstra cabalmente este tipo de dificuldade. Buscamos apresentar no presente texto uma visão a um só tempo geral e sintética acerca das experiências religiosas judaicas vivenciadas por judeus e cristãos-novos, sobretudo portugueses, ao longo do período decorrido entre os anos de 1630 e 1654<sup>46</sup>, que ficou conhecido na historiografia brasileira como o “Brasil holandês”. A uma visão mais apressada pode parecer claro que o início de tal história dá-se em 1630, no entanto conforme começemos a contar os “fatos” aqui apresentados, ver-se-á que a demarcação não é tão simples assim. Inegavelmente, por questões metodológicas, tal data serve como recorte temporal inicial, para fins de delimitação temática. No entanto, a dificuldade que ora pontuamos não se refere tanto à questão formal. O dilema consiste, na verdade, na dificuldade de identificar o marco espaço-temporal a partir do qual a história ora apresentada torne-se suficientemente compreensível.

Falar das vivências de uma dada religião ou religiosidade muitas das vezes pressupõe que a reconstituição histórica remonte às origens do sistema de crenças em questão. Parece-nos claro que em se tratando de uma religião com mais de quatro mil anos de existência, como é o caso do judaísmo<sup>47</sup>, tal empreitada pode representar uma armadilha muito grande em direção à prolixidade. Por outro lado, tratar de uma religiosidade/religião vivenciada por pessoas envolvidas em uma cultura transnacional (para utilizarmos um termo de nossa época) como a dos judeus portugueses iniciando a história com a sua chegada às terras do atual Estado de Pernambuco, junto com os “invasores” holandeses pode conduzir a uma esparrela ainda mais perigosa: o da superficialidade. Neste sentido, o primeiro desafio apresentado à feitura deste trabalho, especialmente neste capítulo, foi o da definição do limite de recuo temporal necessário para explicitar o pano de fundo sob o qual se constituiu o objeto ora estudado.

---

46 O período de permanência holandesa na Bahia, entre 1624 e 1625, não será abordado no presente trabalho, como objeto de estudo, salvo em referências esparsas que se façam necessárias.

47 Judaísmo, conforme a famosa “The Jewish Encyclopedia”, trata-se da religião do povo judeu (“The religion of the Jewish people”). Embora a rigor a expressão devesse designar apenas a religião da região da Judéia, ou seja, os descendentes da Tribo de Judá, seu uso corrente passou a abranger a religião de todo o povo judeu. Ainda segundo a mesma enciclopédia, uma definição simples de judaísmo dificilmente pode ser obtida em razão de tal religião não basear-se somente em crenças aceitas por seus adeptos. Pelo contrário, está intimamente conectada com a nação judaica entendida como depositária e guardiã das verdades por ela dadas à humanidade (The Jewish Encyclopedia, v. 07, p. 359).



## 2.1 Um breve retrospecto:

Após muita reflexão, optamos por direcionar nosso foco inicialmente à Espanha do ano de 1492. Ali temos um ponto a partir do qual, mediante alguns recuos e avanços na linha do tempo, podemos destrinchar com clareza suficiente a espiral histórica aqui rememorada. Sigamos, então.

Além de ficar marcado, como o ano em que Cristóvão Colombo chegou à América, 1492 trouxe consigo, também, outro fato que marcaria profundamente a história da Espanha (e, o que mais nos interessa, de Portugal) tanto em seu aspecto mais geral como mais especificamente sobre a parcela de sua população que praticava (ou era identificada como praticante da) a religião judaica. O fato a que nos referimos foi corporificado através de um famoso documento jurídico do governo espanhol: o Édito de Alhambra, promulgado em 31 de março daquele ano, pelos soberanos espanhóis Fernando II de Aragão (1452-1516) e Isabel I de Castela (1451-1504). A consequência (e objetivo) deste documento foi a expulsão dos judeus do território espanhol. Com a publicação do referido édito, estavam obrigados a deixar as terras espanholas – recentemente unificadas pelo casamento dos referidos soberanos, ocorrido em 1469 – cerca de 100 mil judeus<sup>48</sup> que ali viviam e cuja ancestralidade naquela terra que eles chamavam de *Sefarad* remontava, segundo suas tradições, a tempos anteriores às presenças romana e muçulmana. Sob o ponto de vista dos interesses da recém unificada coroa espanhola deveria haver uma só religião, a qual deveria servir como símbolo da unidade da própria Espanha: o catolicismo romano. Quem não se enquadrasse neste espectro religioso deveria deixar o país.

Os judeus da Espanha – os moradores de *Sefarad*, portanto, sefaraditas, sefarditas ou sefardins – tinham importantes relações com os judeus de seu vizinho ibérico – Portugal – mesmo antes do édito de expulsão assinado pelo soberano espanhol. Além de ligações familiares e econômicas, devido à proximidade, sabe-se, por exemplo, que em determinadas épocas era costume que jovens judeus fizessem parte de seus estudos nas *yeshivot*<sup>49</sup> espanholas. Com a assinatura do decreto expulsório, essas relações se intensificaram ainda mais, sobretudo porque o destino mais óbvio para aqueles que não mais poderiam permanecer na Espanha (em razão de sua religião judaica) era justamente Portugal: o vizinho geográfico e

---

<sup>48</sup> O número exato de judeus residentes na Espanha em 1492 é um ponto de debate que até hoje intriga e desafia especialistas no assunto. Adotamos aqui a perspectiva abraçada por David Gitlitz, em sua obra *Secrecy And Deceit: The Religion of The Crypto-Jews* (2002, p. 74). Trata-se de uma postura mais cautelosa, no entanto os números apresentados por outros estudos ou relatos chegam até mesmo ao patamar de 365.000 judeus, como é o caso da estimativa contemporânea feita pelo então cronista real André Bernaldez.

<sup>49</sup> *Yeshivot* é o plural do vocábulo hebraico *yeshiva*, que significa literalmente “casa de estudos”.

linguístico mais próximo.

No entanto, o ano de 1496, traria em seu bojo outro fato jurídico que marcaria indelevelmente a vida dos judeus de *Sefarad*. Naquele ano, o Rei D. Manuel, conhecido como “o Venturoso”, repetiu o gesto dos monarcas espanhóis e proclamou que todos aqueles que praticassem qualquer religião que não o catolicismo estavam obrigados a deixar Portugal ou converter-se à sua religião oficial: o catolicismo. Frise-se que a decisão do soberano português foi fruto de pressões exercidas inclusive por parte do Reino espanhol, conforme veremos adiante. Um número considerável de judeus conseguiu deixar as terras lusas. Outros tantos (em verdade, milhares) não tiveram a mesma sorte e acabaram sendo forçados ao batismo na religião católica. A consequência deste fato foi a consolidação do movimento de dispersão dos judeus da Península Ibérica para diversas partes da Europa (e de outros continentes) configurando o fenômeno que doravante denominaremos “Diáspora Atlântica dos Sefarditas”(DAS). Este complexo processo histórico deve ser abordado, sob a perspectiva ampla dos impactos causados sobre a história dos cristãos novos judaizantes como:

Uma guerra cultural multiseccular, travada no cenário dessa “civilização Atlântica”, contra as forças do catolicismo antissemita reacionário, representado pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, que tentou esmagar qualquer manifestação dessa cultura milenar nos domínios da Civilização Ibérica (SILVA; BISPO, 2016, p. 23).

A consequência da expulsão dos judeus dos territórios espanhol e português foi a sua migração para diversos outros países – a DAS – que acima referimos. Os principais destinos escolhidos pelos sefarditas espanhóis (e depois pelos portugueses) foram Portugal (várias cidades), Península Itálica (Ferrara, Veneza, etc.), “Alemanha” (Hamburgo), “Império Otomano” (Safed, Salônica, etc.), “Flandres” (Antuérpia) e “Províncias Unidas” (Amsterdã), sendo este último o destino que mais interessa-nos neste trabalho. Em todos estes locais, os judeus de origem espanhola fundaram comunidades onde a religião judaica era praticada de maneira mais aberta ou escondida de acordo com o grau de tolerância religiosa do local em que se encontravam. No caso de Amsterdã – que mais nos interessa – a presença dos judeus espanhóis e portugueses chegou ao ponto de existirem três sinagogas realizando seus serviços religiosos. A fundação – no sentido de institucionalização – do judaísmo no Brasil holandês (e, portanto, no continente americano) veio a ser operacionalizada justamente por um grupo de enviados desta(s) comunidade(s) sefardita de Amsterdã. Daí a necessidade de termos feito este breve introito.

Apresentadas em linhas extremamente gerais, as circunstâncias que propiciaram a vinda de judeus sefarditas para o nordeste do continente sul-americano com o objetivo (dentre

outros) de fundar a primeira comunidade judaica institucionalizada do hemisfério ocidental, julgamos necessário apresentar mais alguns detalhes acerca deste complexo processo, tanto para tornar mais claras suas características como para situá-lo dentro do contexto macro-histórico das relações político-econômicas da Europa e da América do século XVII. Para tanto, voltaremos outra vez o nosso foco para as origens espanholas dos homens e mulheres aqui estudados.

## **2.2 Os judeus da Espanha: da convivência à expulsão**

Voltar os olhos para o processo histórico que resultou na expulsão dos judeus espanhóis de sua terra por adoção implica em travar discussão com um dos mais célebres estudiosos de tal fenômeno. Estamos falando do historiador russo León Poliakov. Sem dúvida, um dos maiores especialistas no tema do antissemitismo, o historiador oriundo de São Petersburgo será nossa companhia constante ao longo desta passagem do estudo.

É com base justamente em Poliakov (1996, p. 89), que podemos afirmar que a presença de judeus na Espanha Cristã do Norte pode ser seguramente demarcada a partir do século IX. Esta seria a demarcação historicamente mais segura, posto que comprovada inclusive arqueologicamente. David Gitlitz (2002, p. X), por sua vez, esclarece que o início da presença judaica na península ibérica, a depender do relato a ser seguido, pode remontar até as atividades comerciais do Rei Salomão com Társis, na Andaluzia, ou aos assentamentos comerciais estabelecidos pelos fenícios naquela península, no décimo século antes da era cristã. Ainda de acordo com Gitlitz (2002, p. X), o auge de sua presença em terras ibéricas ocorreu no lapso temporal decorrido entre os séculos X e XII.

Durante muito tempo os judeus espanhóis viveram como mais uma das comunidades que compunham a chamada “Espanha das Três Religiões”<sup>50</sup>. Naquele contexto os judeus eram partícipes de uma estrutura societária que lhes permitia relativa integração com os demais elementos do corpo social. Documentos dos séculos IX e X atestam que “os judeus se dedicavam ao comércio, vendiam e compravam terras e cultivavam-nas eles mesmos, em perfeito pé de igualdade com os cristãos” (POLIAKOV, 1996, p. 89). De fato, pelo menos até o século XIII, apesar de alguns reveses esporádicos, faziam parte da comunidade espanhola

---

<sup>50</sup> A expressão “Espanha das Três Religiões”, muito utilizada por estudiosos da história medieval espanhola, refere-se ao período transcorrido entre 711 e 1492, ou seja, desde a chegada dos muçulmanos até sua rendição em Granada. Ao longo de todo este período, também chamado de período da “Convivência”, os adeptos das religiões cristã, islâmica e judaica conviveram no mesmo espaço político. A expressão tinha uso corrente inclusive entre os monarcas espanhóis, os quais durante séculos outorgavam a si próprios o título de Reis das Três Espanhas, ou das Três Religiões.

em sentido amplo. Embora fossem alvos de algumas restrições econômicas e sociais, a vida, os bens e a cultura dos judeus, gozavam naquele contexto de uma segurança inigualável a qualquer outro país da Europa (ROTH, 2002, p. 20). Apesar de morarem em comunidades separadas – as judiarias ou bairros judeus –, em geral, não eram obrigados a este tipo de segregação – era uma questão de opção. Isto não significa que não existissem regulamentos segregatórios. No entanto, ao longo da maior parte de sua história na Ibéria, os judeus não costumavam ser formalmente compelidos a tal segregação.

Uma das razões que ajudam a entender este cenário de relativa integração refere-se à importância dos judeus no processo de retomada da Espanha ao poderio muçulmano: a chamada *Reconquista*. De acordo com Poliakov (1996, p. 94), durante todo o processo de *Reconquista*, que concentrou-se, sobretudo, entre 1045 e 1250, os judeus obtiveram grande ascensão social em razão de terem sido utilizados pelos reis espanhóis, graças a seus conhecimentos técnicos, diplomáticos e financeiros, como auxiliares indispensáveis para a “armação administrativa da Espanha cristã”. Segundo o historiador russo, “na verdade, na escala social, estavam situados logo depois do Rei e dos senhores, categoria que lhes era assegurada pela extraordinária importância e variedade de suas funções sócio-econômicas” (POLIAKOV, 1996, p. 94).

Quanto à posição da Igreja diante deste movimento de ascensão dos judeus, Poliakov, citando Yitzhak Baer, destaca que embora o Papado já advertisse desde o século XI, “para não deixar os judeus dominar, em sua terra os cristãos, e exercerem poder sobre estes” (BAER apud POLIAKOV, 1996, p. 95), os líderes católicos espanhóis adotavam uma postura bastante pragmática: “a posição econômica dos judeus era tal que também a Igreja espanhola dela extraía, direta ou indiretamente, maior parte de seus recursos” (POLIAKOV, 1996, p. 95). Nestas condições, era muito mais útil deixá-los em paz.

Durante a chamada “Espanha das Três Religiões” as interações entre cristãos e os – já à época chamados pelos clérigos católicos como – infiéis muçulmanos e judeus davam-se em diversas dimensões da vida espanhola: política, social e religiosa, para citar apenas três exemplos. Quanto a este último aspecto, o que mais nos interessa neste trabalho, Poliakov (1996, p. 100) esclarece que:

A população espanhola seguia usos que seu clero só conseguiu extirpar após uma luta secular (passado que ainda pesa sobre um presente que aquele permite compreender melhor). Assim, os cristãos espanhóis não se privavam de ouvir os sermões dos rabinos renomados pela eloquência, até nas vésperas da expulsão de 1492. O inverso também não era raro.

Aqui a oposição dá-se claramente entre determinações eclesiásticas originárias de

concepções calcadas em certo ódio religioso, de um lado, e convivência diária entre povos com culturas e religiões distintas, porém com necessidades de interações cotidianas das quais dificilmente podia-se escapar, de outro. Os cuidados que a ortodoxia clerical cristã exigia que fossem tomados pelos fiéis para não se deixarem “contaminar” por crenças tidas como potencialmente heréticas não conseguiam, naquele momento, suplantam a necessidade cotidiana de partilhar sua vivência com o outro, que naquela ocasião ainda era tão próximo. Como veremos mais adiante, tal cenário passaria por profundas alterações em um futuro relativamente próximo. Incitados por alguns líderes religiosos, uma parcela considerável da população trocava o convívio amistoso pelo ódio homicida. Apesar disto, as interações religiosas não desapareceriam tão cedo, afinal de contas, como assinala o mesmo Poliakov (1996, p. 101):

Parece que o costume das devoções em comum era inextirpável na Espanha medieval. Ainda em 1449, para conjurar uma peste que assolava a Andaluzia, os judeus de Sevilha, com a autorização do Arcebispo, organizaram uma procissão solene dos rolos da *Torá* pelas ruas da cidade, em sequência à procissão do Santo Sacramento cristão. O fato, que suscitou a indignação do Papa Nicolau V, não parece ter sido único. Em suma, vivendo em estreita comunidade, os espanhóis do passado estendiam suas boas relações com seus vizinhos ao Deus desses vizinhos, o Deus comum de Abraão e pai de três povos.

Através de tais circunstâncias, podemos perceber que o problema das diferentes variações de percepção e assimilação dos valores e preceitos religiosos, conforme o estrato sócio-histórico de cada um dos adeptos – tema tão caro às ciências da religião – não é uma novidade da chamada era moderna. As interações religiosas entre os povos das três religiões no seio das comunidades ibéricas medievais revela um claro exemplo de descompasso entre as posições doutrinárias dos clérigos e as práticas cotidianas dos leigos.

Outro aspecto do cenário histórico que ora estudamos que chama bastante a atenção do cientista da religião consiste no fato de que, apesar da convivência entre os adeptos das três religiões dá-se nos níveis acima expostos, o trânsito religioso não era muito comum. Segundo Poliakov (1996, p. 102), “na Espanha das Três Religiões, onde todos os cultos eram respeitados, a passagem de um culto para outro era proibida ou muito dificultada, pois mesmo as conversões ao cristianismo de judeus ou mouros esbarravam em vários obstáculos”. Ainda de acordo com Poliakov (1996, p. 105), esta circunstância representava a aplicação prática da “concepção medieval segundo a qual cada membro da sociedade devia permanecer em seu lugar”, inclusive no âmbito religioso.

Também de grande relevância para o olhar específico das ciências da religião, é a

observação acerca da relação dos judeus espanhóis com o seu passado em terras bíblicas. De fato, um dos traços marcantes dos judeus espanhóis era a crença em suas origens nobiliárquicas. Poliakov (1996, p. 111) destaca que conforme ideia defendida, à época, pelo Rabino Moisés de Arragel “os judeus espanhóis ‘são os mais sábios e os mais ilustres de todos os judeus que jamais viveram em dispersão; suas preeminências são quatro: em linhagem, em riqueza, em virtude e em ciência’”.

A crença neste pertencimento a uma das mais ilustres estirpes do povo israelita marcaria profundamente toda a cosmovisão sefardita, inclusive no seu processo de Diáspora. Os fundamentos para o pertencimento ao ramo nobre da comunidade judaica também nos são apresentados pelo mesmo León Poliakov (1996, p. 111), para quem:

Tais pretensões eram justificadas identificando-se a Espanha com o “País de Sefarad”, no qual de acordo com o Antigo Testamento, foram exilados os filhos de Jerusalém, a fina flor do judaísmo antigo. Quanto às grandes famílias de Toledo ou de Barcelona, pretendiam provir do Rei Davi em linha reta.

Vislumbra-se aqui a clara utilização de uma ancestralidade dotada de relevância religiosa como instrumento de justificação para a aquisição e manutenção de capitais simbólicos – o anacronismo é quase inevitável, porém necessário e válido como ferramenta analítica. Este tipo de apropriação simbólica também marca a história dos sefarditas ao longo de sua diáspora, sobretudo em suas relações travadas com os judeus de origem asquenazita.

Outro traço marcante dos judeus espanhóis foi a presença, sobretudo, entre os mais ricos, de elementos adeptos de certo ceticismo de inspiração filosófica greco-árabe. Aos olhos destes indivíduos, a *Torá* não devia ser tomada ao pé da letra. Para eles, esse tipo de postura deveria ser adotado apenas “pelos simples”, ao passo que eles, os verdadeiros sábios “esclarecidos pelas luzes da divina razão, não se acha[va]m, portanto, adstritos a conformar-se aos ritos nem a se abster de coisas proibidas” (POLIAKOV, 1996, p. 113). De fato, os membros da elite judaica espanhola eram participantes de boa parte do que poderíamos chamar de luxos da corte. Àqueles, sobretudo aos não mais tão firmes em sua fé, parecia cada vez mais árdua a tarefa de obedecer às ordenanças judaicas, mormente aquelas de cunho restritivo.

Por outro lado, o cenário vivenciado pela maioria da população judaica era bem diferente. Ainda segundo Poliakov (1996, p. 115):

Enquanto as classes superiores permaneciam abertas à influência do racionalismo greco-árabe, as classes inferiores desenvolviam suas formas próprias de misticismo popular, paralelamente à difusão do misticismo cristão (e, talvez, imitando-o parcialmente); daí o impulso tomado pela cabala e o êxito do livro *Zohar*. A eterna necessidade humana de elucidar as

causas das misérias e das injustiças neste mundo terreno, de conciliá-las com a sabedoria divina, estimulava as especulações e os cálculos cabalísticos, a fé numa redenção próxima para a qual a piedade judaica devia concorrer.

Aqui o olhar específico das ciências da religião adverte-nos contra a naturalização da associação entre status social e cosmovisão, entre condições econômicas e tendência religiosa. A relação não é puramente mecânica. Por outro lado, não se pode olvidar também, que o cenário acima descrito é revelador de como as crenças e manifestações religiosas são social e culturalmente forjadas. Não há determinação, é evidente. Não há, da mesma forma, total desconexão em relação aos condicionantes históricos.

A situação dos judeus espanhóis até aqui descrita – os judeus da “Espanha das Três Religiões” – é especialmente válida para o período de dominação muçulmana e parte considerável do processo de *Reconquista*. Ao longo do século XIV, no entanto, o cenário seria completamente revertido. No decorrer da referida centúria “os rancores antijudeus afirmam-se e aumentam na Península Ibérica: em fins do século, morticínios em grande escala são perpetrados na maioria das cidades espanholas” (POLIAKOV, 1996, p. 125). De maneira similar, Gitlitz (2002, p. 6) esclarece que à medida que o século XIV avança, os diversos reinos ibéricos aumentam as restrições impostas aos judeus. Por outro lado, as manifestações de ódio antijudaico também se tornam cada vez mais numerosas. Estes episódios eram marcados por intensa participação popular, muito embora normalmente fossem insuflados por indivíduos de religiosidade mais exacerbada – notadamente por clérigos. Fruto de influências da França, onde o judaísmo já houvera sido proibido desde 1306<sup>51</sup>, várias manifestações hostis aos judeus ocorreram, inclusive com uso de violência física. O ano de 1370 marcaria um período a partir do qual “as clássicas disposições antijudaicas da Idade Média, cuja aplicação fora adiada em Castela por tanto tempo, entraram em vigor em rápida sucessão. Particularmente cheia de consequências para as *aljamas*<sup>52</sup> foi a supressão de sua autonomia judiciária (em 1380)” (POLIAKOV, 1996, p. 129). Especialmente trágico foi o ano de 1391, durante o qual “calcula-se que foram destruídas sessenta comunidades de Castela, uma centena em toda Espanha, e assassinados cinquenta mil judeus. Dezenas de milhares de judeus

<sup>51</sup> A expulsão dos judeus da França foi decretada por Felipe, o Belo, em 1306. Nove anos depois, Luís X autoriza seu retorno às terras francesas, no entanto, no ano de 1394, Carlos VI os expulsa novamente.

<sup>52</sup> *Aljama*: palavra derivada da expressão árabe *al-jâme'a*, que significa assembleia religiosa, igreja, mesquita ou sinagoga. Transformada no vocábulo castelhano *aljama*, denominava as comunidades judaicas e mouriscas (Wilke, 2009, p. 43). Em Portugal, o termo equivalente a *aljama* era “comuna”. Se os termos *aljama* e *comuna* referiam-se à dimensão jurídica das comunidades judaicas (e mouriscas), o aspecto geográfico era descrito pela expressão “judiaria”. Se aquelas eram vistas como o conjunto de judeus (e mouros convertidos) organizados em um dado local, esta era o bairro judeu em si, o espaço geográfico utilizado pela comunidade.

abjuraram”<sup>53</sup> (EISENBERG, 1976, p. 280). León Poliakov (1996, p. 128) denomina estes movimentos com a expressão “agitação antijudaica”. Sintetizando o que ocorreu ao longo deste período, Michael Alpert (2001, p. 11) assinala que:

A quarta onda da peste negra devastou a Europa entre 1388 e 1390, criando um caos social que foi descarregado sobre os judeus, estranhos ao corpo social. Muitos judeus foram batizados ao longo das campanhas missionárias lideradas pelo sacerdote demagogo de Écija, Fernando Martinez. Iniciados em Sevilha na quarta-feira de cinzas de 1391, uma série de ataques físicos, assassinatos e destruições de bairros judeus estenderam-se a Cordoba, Toledo, Valência, Játiva, Barcelona, Lérida e Logronho, todo o sul e o leste da Espanha, Catalunha e Castela. Quase todas as comunidades judaicas foram atingidas. Um número grande de judeus aceitou o batismo em troca de suas vidas e de seus familiares<sup>54</sup>.

Um dos principais incitadores da chamada “agitação antijudaica” foi o arqui-diácono de Sevilha, Fernando Martinez de Ecija, o responsável ideológico pelas violências descritas acima por Alpert. Tal clérigo “por sua própria iniciativa, arrogou-se o direito de resolver como juiz eclesiástico, os litígios entre cristãos e judeus” (POLIAKOV, 1996, p. 132). Sua ousadia era de tal monta que mesmo após ter sido intimado pelo Rei<sup>55</sup> e pelo Bispo<sup>56</sup> para cessar suas agitações, persistiu propagando a violência contra os judeus. Segundo Poliakov, “durante mais

<sup>53</sup> Tradução nossa. No original: “se calcula que fueron destruidas sesenta comunidades de Castilla, un centenar en toda España, y asesinados cincuenta mil judios. Decenas de millares de judios abjuraron”

<sup>54</sup> Em livre tradução nossa. No original, em inglês: “The fourth wave of the Black Death laid Europe waste between 1388 and 1390, creating social chaos which discharged itself on the Jews, aliens in the social body. Many more Jews were baptized during the missionary campaign led by the demagogic priest of Ecija, Fernán Martínez. Beginning in Seville on Ash Wednesday 1391, a series of physical attacks, murders and destructions of Jewish quarters spread to Córdoba, Toledo, Valencia, Játiva, Barcelona, Lérida and Logroño, that is all over southern and eastern Spain, Catalonia and into Castile. Almost all the Jewish communities were torn apart. Large numbers accepted baptism in exchange for their lives and those of their families”.

<sup>55</sup> A advertência do Rei constou do seguinte documento: “Nos, el Rey, fasemos saber á vos Ferran Martinez, Arçediano de Écija, que el Aljama de los judíos de la muy noble Cibdad de Sevilla se nos enbiaron querellar muy fuertemente, disiendo que vos que andades de cada dia pedricando contra ellos munchas malas cosas: otrosy amensándoles é disiendo que vos que sabedes de Nos é de la Reyna que qualquier xstiano. que matare ó firiere mal á judíos, que nos plaseria de ello é que Nos lo perdonaremos em nra. Justicia (...) vos mandamos que vos guardedes de andar fasiendo estas pedricaciones, que fasedes, é de desir estas cosas que desides contra ellos, é que sy buen cristiano queredes ser, que lo seades em vuestra casa: mas que non andedes coriendo con nros. Judíos desta guisa... Si non, set çierto que sy desto non vos guardades, que Nos vos lo castigaremos en tal manera, por qual vos arrepyntades dello, é porque outro alguno non se atreva á lo fazer”...

(Alvará Real, datado de 25/08/1383 – In: DE LOS RIOS, 1876a, p. 585)

<sup>56</sup> A reprimenda arcebispa, por sua feita, encontra-se na seguinte sentença: “Don Pedro, por la gracia de Dios, Arçobispo de la Sancta Egleſia de la mui noble Cibdad de Sevilla: A vos, Ferran Martinez, Arçediano de Écija, salud é mejor conosçimiento de verdad. (...) .en menosprecio del nro. mandamiento é deffendimiento, lo predicastes é affirmastes por muchas veçes, é affirmades públicamente em vros. sermones vra. opinion errónea é sospechosa contra la Fée nra., é asy fuystes é sodes contumás, é rrebelde, é sospechoso de eregia(...) vos mandamos, en virtud de sancta obediencia é só pena e'scomunión, que del dia que esta nra. Carta vos fuere presentada em adelante, fasta que este pleyto sea terminado por sentença, no pedriqueades nin oyades pleytos, nin fagades cosa alguna, de que ayades de Nos poder, como nro. Oficial...

(Sentencia del Arzobispo de Sevilla, Don Pedro Gomez Barroso, prohibiendo al Arcediano de Écija predicar y entender em los pleitos contra judíos, só pena de excomunión, proferida no ano de 1389. In: DE LOS RIOS, 1876a, p. 592-594)



de doze anos, Martinez continuou impunemente sua agitação, pedindo que seu rebanho expulsasse os judeus das cidades e aldeias e demolisse suas sinagogas” (POLIAKOV, 1996, p. 132). A influência de Martinez e as consequentes manifestações de violência não se restringiram a Sevilha. Acabariam chegando, com o tempo, a outras cidades da Andaluzia, de Aragão, da Catalunha e da própria Castela, conforme acima apontado por Michael Alpert. Em Valência, “a multidão atacou a *aljama* aos gritos de: 'Martinez está chegando! Para os judeus, a morte ou a água benta... um furor sagrado apoderara-se da alma do povo, os vizinhos e amigos de ontem não passavam de infiéis” (POLIAKOV, 1996, p. 133; 134). A atuação implacável do Arquidiácono de Écija foi bem captada nas seguintes palavras de Simon Schama (2015, p. 421):

O que faltava a Martinez em sofisticação teológica e em saber era mais que compensado pela clareza brutal de sua violência retórica. Foi exatamente sua força primitiva e sua disposição de desafiar a autoridade real em nome de um poder superior que o tornou popular entre a gente comum das cidades e dos campos. Num mundo em pânico, no qual um terço da população tinha sido morta pela peste, e que acreditava que ela acontecera ou por castigo divino ou em decorrência de um conluio demoníaco de judeus, hereges e leprosos, essas pessoas não tinham tempo para a filosofia agostiniana tradicional, que preservava os judeus como testemunhas da paixão redentora de Cristo, nem paciência para insistir num vagaroso gotejamento de persuasão. O medo e a raiva, frustrados na Terra Santa, pediam uma cruzada, ali mesmo e imediata, e se o alvo não podia ser os sarracenos (já praticamente derrotados na Espanha), por que não os diabólicos judeus? Assim, o que Martinez pregou a partir de 1378, sobretudo nas cidades do sul de Castela, era de uma simplicidade brutal: ataquem os judeus, onde e quando puderem.

Nesta passagem profundamente bem escrita – quase poética, se é que é possível diante dos fatos narrados? –, o historiador inglês fala do poder da retórica de Martinez. No entanto, como toda retórica visa fins práticos, as palavras de Martinez não fugiram à regra. Suas consequências foram assustadoras, conforme nos relata com a mesma clarividência o mesmo Simon Schama (2015, p. 423):

Na primeira semana de junho, o ataque contra a *judería* (hoje o Bairro de Santa Cruz) começou com uma multidão de jovens que forçavam as portas, incitados por Martinez e seus frades, e logo se transformou numa guerra santa, na qual só um dos lados portava armas. Daí a poucos dias, milhares de judeus haviam sido mortos (algumas fontes falam em 4 mil, mas esse número quase com certeza é exagerado), e seus corpos se amontoavam nas ruas. Em geral, as sinagogas de Sevilha que Martinez declarara que deviam ser destruídas eram pequenas e foram incendiadas, com ou sem pessoas em seu interior [...] mulheres e crianças eram arrastadas pelos cabelos, aos gritos, para o batismo; as que continuavam a resistir eram degoladas. Multidões frenéticas de inocentes aceitaram a conversão, até suplicaram por ela; seus antigos e belos nomes foram substituídos pelos de seus padrinhos e madrinhas.

Vale destacar que a descrição elaborada pelo historiador inglês, cuja forma quase literária de escrever pode levar à desconfiança sobre a sua veracidade, é calcada em fontes bastante conhecidas – e produzidas tanto por judeus quanto por cristãos. As reações dos judeus a este quadro foram diversas. Algumas centenas mantiveram-se firmes à sua fé até a morte. Alguns protestaram, inclusive formalmente<sup>57</sup>. Outros suicidaram-se, “mas na maioria das *aljamas*, o vento soprava a favor do pânico e da apostasia” (POLIAKOV, 1996, p. 134). Dito em outras palavras, a reação dos judeus espanhóis não teve como marca maior nem o auto-isolamento tampouco um zelo religioso fanático, como ocorrera em outras localidades além-Pireneus. Seu traço maior foi o aumento do número de conversões ao catolicismo. Esta situação foi tornada mais simples graças à própria integração dos judeus à vida espanhola e ao “ceticismo latente de inúmeros intelectuais, para os quais a segurança valia bem uma missa” (POLIAKOV, 1996, p. 130).

Dentre os que se converteram estava o Rabino da cidade de Burgos, Salomão Ha-Levi (1352-1435). Originário de uma célebre família de talmudistas, optou pela fé católica em 1391, e ao receber o batismo passou a chamar-se Pablo de Santa Maria. Aderiu com tanto fervor à religião romana que tornou-se bispo da mesma cidade donde antes fora rabino. Transformou-se, ainda, em um dos ícones das ideias – e práticas – antijudaicas. Conforme Poliakov (1996, p. 139), sua memória “é abominada pelos judeus e venerada pelos espanhóis com igual fervor”. A conversão de Ha-Levi guarda forte teor simbólico no âmbito da história dos judeus espanhóis. No entanto, não foi a primeira. Antes mesmo de Salomão Halevi, outro judeu já havia trocado o judaísmo pelo cristianismo e se tornado ardoroso defensor de que seus antigos correligionários seguissem seu exemplo. Trata-se de Abner de Burgos. Ao transformar-se em Alfonso de Valladolid, dedicou o restante de sua vida a empreendimentos

---

<sup>57</sup> Um exemplo claro de reação formal foi uma petição enviada ao rei, pela aljma de Lérida, na qual eram reivindicadas diversas providências como a reconstrução de uma escola destruída e até mesmo que judeus não continuassem sendo presos injustamente, inclusive sem processo. Conforme a linguagem da época, suplicava o secretário da aljama: “A la reyal benignitat e clemencia homilment supplica Mosse Issach Cotina, juheu e secretari dela aljama dels juheus dela ciutat de Leyda, que a ells per be e utilitat dela cosa publica dela dita aljama los sien atorgades les coses següents: [...] 2. Item demana e supplica o dit secretari, que com sobre la scola antiga lo bisbe de Leyda los hagues tirada e tolt la dita escola sens licencia del senyor rey e per aquella raho hagues provehit lo dit senyor rey per as merces, que tornas la dita escola axi com era dabans, e apres supplicaren li, que tornas en ecclesia, e ell mana per as letres, que la dita escola fos tornada esglesia ab tal condicio, que dels bens bisbals fos feytas altra escola e aquella esser stimada, segons que en la dita letra es largament contengut, e ara la dita casa ni es ecclesia ni es casa, per que supplica, que sia donat lo preu o que torn escola segons la provisio del dit senyor. - Plau al senyor rey. 3. Item supplica lo dit secretari, que com los batles, que son stats fins al dia de huy, hajen acostumat e facen grans greuges moltes vegades a alguns presos de juheus, ço es quels meten en la cija per no res, e la cija es humida e rellent daygua e es fort perillosa e preso no sia donada per torment, mas per custodia, placia al dt senyor, que algun batle, que are es o per temps sera, nu puixa ne gos metre en la dita cija algun juheu o juhia fossen dignes de mort. - Plau al senyor rey”. (Petição da aljama de Lérida ao Rei Martin, datada de 28/01/1408. In: BAER, 1929, p. 781-786)

voltados para a conversão dos judeus à religião (católica) cristã. Entre seus esforços estiveram a publicação de livros, tanto em hebraico quanto em espanhol. Tais livros tiveram grande repercussão ao longo de sua vida e mesmo depois, durante pelo menos um século e meio, sobretudo entre os envolvidos nos debates entre cristianismo e judaísmo. Um dos fatores para seu sucesso era o seu recurso a argumentos de fundo filosófico cuja conclusão fundamental era a de que os cristãos tinham o dever de converter à sua religião o número máximo de judeus que pudessem (GITLITZ, 2002, p. 5).

O balanço do fatídico ano de 1391 foi assim elaborado por Poliakov (1996, p. 139): “depois da explosão popular de 1391, os judeus sobreviventes conheceram um período de repouso mas, doravante, o frenesi missionário estava, na Espanha, na natureza das coisas”. Além disso, o fenômeno das conversões, que ante as pressões tornavam-se cada vez mais numerosas, fez surgir na Espanha uma nova classe de homens: “os cristãos novos [que...] não tardaram em ser vistos como criptojudeus, duplamente detestáveis por sua origem, que não se esqueciam, e porque sua nova condição de cristãos lhes abria em princípio todas as portas”<sup>58</sup> (EISENBERG, 1976, p. 281).

O ambiente de pressão à conversão resultou ainda em um importante episódio concretizado em 1412. Naquele ano, a rainha regente Catarina, inspirada por Pablo de Santa Maria, editou o “Estatuto de Valladolid” ou “Ordenança de D. Catarina” (seu título oficial era, em verdade, *Ordenanza sobre la reclusión de los judíos y los moros*). Este documento engendrou uma série de restrições e mesmo proibições aos judeus, dentre as quais encontravam-se as seguintes:

1º Primeiramente que daqui em diante todos os judeus e mouros dos meus reinos e senhorio sejam e vivam separados de todos os cristãos em um lugar separado da cidade, vila ou lugar, de onde forem vizinhos, e que sejam cercados por uma cerca em redor e tenha [esta] uma só porta. [...] E qualquer judeu ou judia ou mouro ou mouro, que fora do dito círculo morar, por este mesmo feito perca todos os seus bens e mais o corpo do tal judeu ou judia, ou mouro ou mouro seja à minha mercê, para lhe dar pena corporal por isto, segundo a minha mercê for. [...] 3º Outrossim: que se alguns judeus ou judias ou mouros ou moursas, por inspiração do Espírito Santo, se querem batizar-se e tornar à Santa Fé Católica, que não sejam detidos nem obstados por força, nem por outra maneira [trazidos] à Santa Fé Católica.[...] 7º Outrossim: que as *aljamas* dos judeus e mouros dos meus Reinos e Senhorios não possam haver nem hajam daqui em diante juízes judeus nem mouros entre ele, por quem lhes livrem seus pleitos, assim cíveis como criminais.[...] 10º Outrossim: Que nenhum judeu nem judia, mouro nem mouro, sejam ousados de visitar a cristão ou cristã em suas enfermidades, nem lhes dar malsinas nem xaropes, nem se banhem em banhos com os

<sup>58</sup> Tradução nossa. No original, em espanhol: “los nuevos cristianos... no tardaron en aparecer como criptojudios, doblemente detestables por su origen, que no se le olvidaban, y porque su nueva condicion de cristianos les abria en principio todas las puertas”.

cristãos.[...] 22º Outrossim: Que de todas estas sobreditas penas seja acusador qualquer pessoa de cidade, vila ou lugar, donde estiver ou de sua terra ou outra qualquer pessoa estrangeira e que tal acusador ganhe por recompensa a terça parte dos maravedís ou das penas sobreditas para si.<sup>59</sup>... (PRAGMÁTICA).

O artigo 1º obrigava os judeus a efetivamente habitarem apenas nas judiarias, sob pena de perda de seus bens e conversão à escravidão em favor da Rainha. Aqui se percebe que até a presente data ainda havia judeus que residiam fora das judiarias, o que comprova a sua relativa liberdade e integração à sociedade das três religiões – ao menos até então. O artigo 3º, por sua vez, apesar da ressalva de que não se poderia fazer uso da força, tem como objetivo incentivar os judeus à conversão ao catolicismo. O artigo 7º configurou-se em um duro golpe contra a autonomia judiciária das comunidades judaicas. Não lhes era mais permitido possuírem juízes que julgassem suas causas cíveis e criminais. A justiça à qual teriam de recorrer seria a do Reino. O artigo 10º tinha como alvo proibir as relações entre os judeus e os cristãos, mesmo em situações críticas como enfermidades, ainda que sob a motivação de oferecer-lhes remédios. Nunca é demais lembrar que uma dos mais conhecidos talentos atribuídos aos judeus, inclusive no contexto espanhol, era o domínio dos conhecimentos medicinais. Por fim, o artigo 22, ao garantir ao denunciante de um judeu que fosse condenado um terço da multa aplicada, resultava em um incentivo explícito às denúncias contra os judeus. Os artigos acima citados foram apresentados apenas a título exemplificativo. As restrições eram muito mais numerosas e incluíam até mesmo as proibições de: exercer a maior parte das profissões artesanais e qualquer função pública; portar armas; ter cristãos como empregados; usar roupa cristã ou de alto valor; cortar os cabelos e a barba e até mesmo serem chamados de “Don”.

A situação dos cristãos-novos na Espanha desde então, foi bem resumida por Josy Eisenberg (1976, p. 284) da seguinte forma: “o ódio religioso transformou-se em ódio racial

---

<sup>59</sup> Tradução nossa. No original consta o seguinte: “1º Primeramente que de aquí adelante todos los judíos é moros é moras de los mis Regnos é Sennoríos sean é vivan apartados de los christiannos en un lugar aparte de la Cibdad, Villa ú lugar, donde fueren veçinos, é que sean çercados de una çerca en derredor é tenga [ésta] una puerta sola.[...] É qualquier judío ó judía ó moro ó mora, que fuera del dho. çirculo morare, por este mismo fecho pierda todos sus bienes é más el cuerpo del tal judío ó judía, ó moro ó mora sea á la mi merçed, para le dar pena corporal por ello, segund la mi merçed fuere. [...] 3º Otrosí: que si algunos judíos ó judías ó moros ó moras, por inspiracion del Espíritu Sancto, se quieren baptizar é tornar á la Sancta Fée Católica, que non sean detenidos ni embargados por fuerza, nin por outra manera [traydos] á la Santa Fée Católica.[...] 7º Otrosí: que las aljamas de los judíos é moros de los mis Regnos é Sennoríos non puedan aver nin ayan daquí adelante jueçes judíos nin moros entre sí, por que les libren sus pleytos, asy çeviles como criminales.[...] 10º Otrosí: Que ningun judío nin judía, moro nin mora, sean osados de visitar á cristiano ó cristiana en sus enfermedades, nin les dar meleçinas nin jaropes, nin se bannen em bannos con los cristianos. [...] 22º Otrosí: Que de todas estas sobredichas penas sea acusador qualquier persona de çiudad, villa ó lugar, donde acaesçiere ó de su tierra ó outra qualquier persona extrangera é que tal acusador aya por galardón la terçia parte de los maravedís ó de las penas susodhas. para sí...”.

contra esses judeus que não se sabia o que eram realmente, e que tomavam às vezes o lugar dos cristãos de nascimento”<sup>60</sup>. De fato, enquanto os estatutos de pureza de sangue<sup>61</sup> não eram implementados, alguns cristãos-novos puderam alcançar postos sobretudo eclesiais que antes lhes eram totalmente vedados. Além disso, tiveram acesso igualmente a funções administrativas em diversas cidades. A este respeito, Alpert (2001, p. 20) ressalta que:

Para os conversos e seus descendentes, o batismo abriu as portas de profissões laicas e eclesiásticas que eram proibidas aos judeus. Dentro de uma geração depois dos batismos em massa de 1391, as redes familiares de judeus convertidos estavam firmadas em importantes posições nas principais cidades de Castela e Andaluzia: Sevilha, Toledo, Córdoba, Burgos e Segóvia<sup>62</sup>.

Os adversários dos judeus e cristãos-novos estavam atentos a toda esta movimentação. A esta altura viria a ocorrer um fato que certamente agradou aos adeptos das ideias e manifestações de hostilidade em relação aos conversos: era chegado o ano de 1478, quando então foi promulgada por Sixto IV a bula papal que instituía a Inquisição em Castela. Embora pouco atuante, ela já existia em Aragão desde 1238. Em 1480, iniciou-se em Sevilha (maior foco do marranismo) a atuação do primeiro tribunal castelhano. Estava definitivamente estabelecida na Espanha a instituição que por tantos anos perseguiria todos aqueles que porventura fossem suspeitos de heresia. Um de seus principais alvos eram justamente os conversos – os ex-judeus. Aos que cáissem em seus tentáculos, restava-lhe a triste sina de ser objeto do método de interrogatório descrito por Poliakov (1996, p. 157) nas seguintes palavras:

Fazendo o adversário sofrer, debilitam o seu poder de resistência, degradam-no, reduzem-no a um estado próximo ao infantilismo: é a coerção; depois de torná-lo, por esse meio, sugestível e receptivo, catequizam-no com suavidade, fazem brilhar à sua frente a esperança de uma libertação: é a persuasão. Se necessário for, recomeçam tudo; levam-no a languescer na dúvida meses a fio; enredam seus parentes e seus amigos para testemunhar contra ele (e vice-versa). E é assim que se consegue quebrá-lo, obrigá-lo a adorar os deuses de que outrora ele se mofava, na verdade convertem-no em outro homem, um homem “novo”.

Na Espanha, a Inquisição não funcionaria como mera organização religiosa. Era um

<sup>60</sup> Tradução livre. No original: “el odio religioso se transformó en odio racial contra esos judios de los que no se sabía que eran realmente, y que tomaban a veces el lugar de los cristianos de alcurnia”.

<sup>61</sup> Os estatutos de pureza de sangue foram, em definição bastante simples, o conjunto de normas editadas pelas monarquias espanhola e portuguesa com o objetivo de proibir a pessoas de determinadas origens étnicas (judeus, mouros, etc.) o acesso a funções públicas e religiosas dentro daquelas monarquias e de suas colônias. Acerca deste tema cf. CARNEIRO (2005) e SOUZA (2008).

<sup>62</sup> Tradução nossa. No original: “For the conversos and their descendants, baptism opened the doors of lay and ecclesiastical professions which were barred to Jews. Within a generation after the mass baptisms of 1391, family networks of converted Jews were ensconced in important positions in the principal cities of Castile and Andalusia: Seville, Toledo, Córdoba, Burgos and Segovia”.

órgão do Poder Real. Fazia parte de sua estrutura burocrática. Ali tal instituição estabeleceria uma ligação tão forte com o poder espanhol, que até hoje a imagem que informa o senso comum acerca do que foi a Inquisição normalmente é a de um inquisidor espanhol, mesmo não sendo tal instituição criada naquele país.

León Poliakov retrata o cenário religioso judaico da “Espanha das Três Religiões” até o momento da expulsão como “uma multiplicidade se não de cultos claramente estabelecidos, ao menos de situações existenciais” (1996, p. 144). Havia os “judeus públicos”, devidamente autorizados a externalizar sua religião. Existiam, também, os judeus desligados da religião, que recusavam a conversão por calcularem que seriam menos perseguidos por serem judeus irreligiosos do que se tornassem cristãos igualmente irreligiosos. Havia, ainda, aqueles que Poliakov chama de “linhagem dos marranos” (1996, p. 145), ou seja, os judeus que se convertiam ao cristianismo mas permaneciam judaizantes em segredo. Existiam, por fim, os “conversos que, depois de uma ou duas gerações, se tornavam cristãos sinceros” (POLIAKOV, 1996, p. 148), o que não lhes garantia que assim fossem vistos pelos cristãos velhos, os quais lhes votavam sempre um certo ar de desconfiança. A rigor, quanto mais o ódio aos judeus propagava-se em solo espanhol, mais espalhava-se a crença de que os conversos traziam maiores males para a Espanha cristã do que os próprios judeus declarados. Essa desconfiança acerca da veracidade das conversões dos cristãos-novos tinha como um de seus fundamentos as relações entre os conversos e seus antigos correligionários que persistiam existindo. Como bem notou Michael Alpert (2001, p. 12):

Os convertidos continuaram a viver nos bairros judaicos. A mesma família podia incluir tanto convertidos quanto aqueles que não tinham aceitado o batismo. Para muitos converter-se era simplesmente mais fácil para voltar a viver entre os judeus quando o perigo imediato já houvesse passado. Assim havia uma suspeita amplamente difundida de que os convertidos continuavam a viver como judeus<sup>63</sup>.

De fato, como bem percebido por Alpert, as próprias condições práticas em que viviam os convertidos os levava a continuarem vivendo nos bairros judeus. Além disto, em uma mesma família podiam coexistir convertidos e aqueles que não tinham aceitado o batismo. Junte-se a isto fato de que para muitos convertidos era muito mais fácil voltar a viver entre os judeus quando o perigo imediato houvesse passado e teremos o quadro perfeito para fundamentar as fortes suspeitas de que os convertidos continuavam vivendo como judeus.

---

<sup>63</sup> Tradução nossa. No original: “the converts continued to live in the Jewish districts. The same family might include both converts and those who had not accepted baptism. For many converts it was simply easier to go back to live among Jews when the immediate danger had passed. Thus it was widely suspected that the converts were continuing to live as Jews”.

Em decorrência de toda esta situação, em 31 de março de 1492, era emitido o Decreto de Alhambra ou Édito de Expulsão<sup>64</sup>. Diante do projeto encabeçado por Fernando e Isabel no sentido de construir uma Espanha unificada política e culturalmente só poderia haver uma religião: o catolicismo. Neste cenário de unidade projetado pelos monarcas espanhóis os judeus além de não aceitarem a religião católica ainda eram vistos como potenciais influências no sentido de trazer os conversos de volta à sua religião de nascimento. Portanto, não havia mais lugar para eles. Eis o cerne da justificativa espanhola para tal ato. Apesar das tentativas dos judeus espanhóis no sentido de revogar o édito, não se obteve êxito. Foi-lhes concedido o prazo de quatro meses para converterem-se ou partir (apenas com bens móveis, sem dinheiro ou metais preciosos, frise-se). Segundo EISENBERG (1976, p. 285) e POLIAKOV (1996, p. 167), um quarto dos judeus espanhóis (cerca de 50 mil) aceitou o batismo. Os outros, cerca de 150 mil, exilaram-se após liquidar seus bens a baixo preço. As consequências da expulsão foram assim resumidas por Eisenberg (1976, p. 286):

Para os judeus foi uma grande catástrofe, tão paroxística como a destruição do Templo. A expulsão significou um golpe quase mortal ao judaísmo do ocidente que tinha mais de mil anos de antiguidade, e só sobreviveu com dificuldades na Alemanha e na Itália. Teve infinitas repercussões na sensibilidade judia, grave e duramente traumatizada. Apareceu uma nova diáspora, a dos exilados da Espanha, os que se espalharam por todas as partes e contribuíram para desenhar o novo mapa do judaísmo, introduzindo-

---

<sup>64</sup> Tendo como argumento fundamental a ideia de que os judeus estariam tentando convencer os cristãos-novos a retornarem à sua antiga fé, o Decreto assinalava dentre outros aspectos o seguinte: “...Nos fuimos informados que hay en nuestros reynos é avia algunos malos cristianos que judaizaban de nuestra Sancta Fée Católica, de lo qual era mucha culpa la comunicaci3n de los judíos con los cristianos, en las Cortes que Nos feçimos en la çibdad de Toledo en el año passado de mill quatroçientos ochenta, mandamos apartar los judíos en todas las çibdades, villas é logares de los nuestros reynos é señoríos, é dádoles juderías é logares apartado en que viviesen en su pecado. [...] é otrosi ovimos procurado é dado órden como se fiçiese Inquisiçion en los nuestros reynos é señoríos. [...] é segun somos informados de los inquisidores é de otras muchas personas religiosas, eclesiásticas é seglares; é consta é paresçe ser tanto el daño que á los cristianos se sigue é ha seguido de la participaçion, conversaçion ó comunicaçion, que han tenido é tienen con los judíos, los quales se preçian que procuran siempre, por quantas vias é maneras pueden, de subvertir de Nuestra Sancta Fée Católica á los fieles, é los apartan della é tráenlos á su dañada creencia é opinion, instryéndolos en las creencias é ceremonias de su ley, façiendo ayuntamiento, donde les lean e enseñen lo que an de tener é guardar segun su ley; procurando de circunçidar á ellos é á sus fijos; dádoles libros, por donde reçen sus oraçiones;... persuadiéndoles que tengan é guarden quanto pudieren la ley de Moysen ; façiéndoles entender que non hay outra ley, nin verdad, sinon aquella. [...] é conoscoimos que el remedio verdadero de todos estos daños é inconvenientes consiste em apartar del todo la comunicaci3n de los dichos judíos con los cristianos, é echillos de todos los nuestros reynos é señoríos... acordamos de mandar salir á todos los judíos de nuestros reynos, que jamas tornen, ni vuelvan á ellos, ni á algunos dellos; é sobre ello mandamos dar esta nuestra Carta, por la qual mandamos á todos los judíos é judías de qualquier edad que seyan,..., que fasta em fin deste mes de Julio, primero que viene deste presente año, salgan com sus fijos é fijas é criados é criadas é familiares judíos,..., é non syan osados de tornar á ellos de viniendo nin de paso...só pena... de muerte é confiscaci3n de todos sus bienes.[...] damos liçençia é facultad á los dichos judíos é judías que puedan sacar fuera de los dichos nuestros reynos é señoríos sus bienes é façiendas, por mar é por tierra, em tanto que non seya oro nin plata, nin moneda amonedada...”

(Edicto General de Expulsion de Los Judíos de Aragon y Castilla, datado de 1492. In: DE LOS RIOS, 1876b, p. 603-607)

lhe às vezes um espírito novo<sup>65</sup>.

Consequências decisivas (como veremos mais adiante) para os personagens abordados neste trabalho, aos quais não chegamos ainda, mas dos quais já estamos cada vez mais próximos. Para aproximarmo-nos ainda mais deles precisamos antes entender como alguns fatos ocorridos na história portuguesa trariam consequências profundas sobre seus destinos.

### 2.3. Os judeus de Portugal: da tranquilidade aos batismos forçados

A delimitação do marco inicial da presença dos judeus em Portugal, similarmente ao que ocorre em relação à Espanha, desafia os pesquisadores acerca do tema. Há relatos (considerados por alguns como “lendários”) que remontam até mesmo aos episódios da conquista de Jerusalém pelo rei Nabucodonosor, em 587 a.C., e da conquista do Reino de Israel pelos assírios, em 722 a.C. Carsten L. Wilke, renomado historiador alemão, faz referência até mesmo à versão de que “um neto de Noé, a quem o Génesis chama Tubal, chegado da Arménia a seguir ao dilúvio universal, teria acostado às margens da futura Lusitânia e fundado a cidade de Setúbal” (WILKE, 2009, p. 11) – muito embora, neste período, a rigor, nem existisse ainda a religião que chamamos de judaísmo. Apesar das referências a tais versões consideradas mais próximas dos relatos lendários que calcadas na história propriamente dita, o fato é que nem mesmo um historiador contemporâneo como Wilke arrisca-se a estipular um marco exato para a gênese da presença judaica em terras portuguesas. O máximo que se pode asseverar é que há comprovação da presença de judeus na antiga Lusitânia desde inícios do século IV da era cristã, ocasião em que documentos produzidos pelo Concílio de Elvira fazem referência expressa a festins realizados pelos judeus (WILKE, 2009, p. 12).

Durante o período de dominação islâmica, ocasião em que o extremo oeste da península recebia o nome de província de *al-Gharb*, a presença judaica naquelas terras persiste. Tanto que na ocasião da reconquista cristã, encontram-se menções a comunidades judaicas nas cidades de Coimbra, Santarém, Évora e Beja. A partir de 1147, com o surgimento do Reino de Portugal, a presença dos judeus torna-se mais visível em termos documentais.

---

<sup>65</sup> Tradução nossa. Consta do original, em espanhol, o seguinte: “para los judíos fue una gran catástrofe, tan paroxística como la destrucción del templo. La expulsión asestó un golpe casi mortal al judaísmo de occidente que tenía mas de mil años de antigüedad, y sólo sobrevivió con dificultades en Alemania y en Italia. Tuvo infinitas repercusiones en la sensibilidad judía, grave y duramente traumatizada. Apareció una nueva diáspora, la de los exiliados de España, los que se desparrramaron por todas partes y contribuyeron a diseñar la nueva carta del judaísmo, introduciéndole a veces un espíritu nuevo”.



Graças ao aumento do aparato burocrático gerado pela criação do Reino, é possível identificar a presença de descendentes de Judá, por exemplo, nas cidades de Covilhã, em 1186, Bragança, em 1187, e Pinhel, em 1200 (WILKE, 2009, p. 16-20). Portanto, quando, a partir do século XIV, entra em cena a grande onda de antijudaísmo que espalhou-se pelos outros reinos ibéricos, os judeus que escolheram Portugal como rota de fuga não encontraram uma terra onde a presença de adeptos de sua religião oriunda de Israel fosse novidade. O impacto desse processo foi tão grande que, segundo Wilke (2009, p. 21) “graças a essa forte imigração, o número de comunidades judaicas em Portugal quase quintuplicou no século XV, para atingir um total de 139, número importante, mesmo se comparado com as 216 *aljamas* do reino de Castela”. Com a expulsão decretada pelos soberanos espanhóis, em 1492, este quadro vai tornar-se mais significativo ainda. O número de judeus espanhóis que optaram por fugir para Portugal vai ser tão grande que segundo Wilke (2009, p. 22) provavelmente era superior ao número de “judeus já instalados no país”. Independentemente da precisão dos números, o fato é que, como bem resumiu Wilke (2009, p. 22-23):

A evolução do judaísmo em Portugal, de 1140 a 1492, mostra uma ascensão demográfica contínua, caso excepcional na Europa Ocidental. Numa época em que as condições de vida dos judeus se degradavam dramaticamente em Inglaterra, em França, no Império Germânico e em Espanha, para acabar, na maior parte dos casos, na expulsão total, Portugal ofereceu, tal como a Polónia e certos Estados italianos, um porto de abrigo aos refugiados. Isso explica-se sem dúvida por uma política centralizadora, precoce no contexto medieval, amplificada por uma formidável expansão colonial. A coroa compreendeu muito rapidamente o benefício científico, administrativo e financeiro que poderia retirar dos judeus imigrados.

Desde a fundação do Reino de Portugal até o século XV, a presença de judeus ocupando altos cargos da administração foi algo constante. Sobretudo, exercendo as funções de médico, tesoureiro ou embaixador, figuras famosas da história judeu-portuguesa estiveram sempre muito próximas do soberano lusitano. A título de exemplo, basta citarmos nomes como Yahya Ibn Yaish (almoxarife-mor de D. Afonso Henriques, primeiro rei português), D. Judá Aben Menir (tesoureiro, rendeiro-mor e rabino-mor, durante o reinado de D. Fernando I) e Isaac Abravanel (tesoureiro do Rei Afonso V – figura importatíssima na história dos judeus ibéricos)<sup>66</sup>. Vale destacar ainda que os judeus também tiveram participação importante nos descobrimentos portugueses.

O comportamento dos monarcas portugueses em relação aos judeus durante o medievo teve como uma de suas mais fortes características as tentativas de minorar os efeitos das

---

<sup>66</sup> Para mais informações sobre judeus que ocuparam altos cargos administrativos em Portugal consultar Carsten Lorenz Wilke. *História dos Judeus Portugueses*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 23-29.

atitudes antijudaicas propagadas tanto por elementos do próprio reino quanto pelas legislações oriundas de Roma. Apesar de submetidos ao poderio romano, como bons reis cristãos que eram, os monarcas portugueses ficaram marcados por certa renitência em recepcionar as bulas papais anti-judaicas e transformá-las em legislações internas. Além disso, quando viam-se obrigados a editar leis com tal feição, acabavam protelando a efetiva execução de tais normas. Inspirados a tanto, sobretudo por conjecturas econômicas, os soberanos portugueses, como regra, acabaram criando a ambientação necessária para que os judeus portugueses dispusessem de um cotidiano menos excludente que o de seus vizinhos ibéricos. Acerca de tais circunstâncias Carsten L. Wilke (2009, p. 40) explicita que:

Em Portugal, o vasto esforço de reclusão e marcação da população minoritária não procurava neutralizar um concorrente incômodo, mas levantar obstáculos a um tipo de comércio diferente do económico: relações de vizinhança, amizade, intimidade e, preocupação suprema, relações sexuais que um homem judeu pudesse manter com uma mulher cristã. A legislação portuguesa desenvolveu uma casuística meticulosa destinada a impedir e a penalizar este tipo de encontros, sem por isso pôr em causa o recurso das cristãs aos serviços dos vendedores, alfaiates e médicos judeus, aceites como normais.

Aparentemente, os esforços dos monarcas portugueses em criar um ambiente em que pudessem usufruir dos conhecimentos técnicos e dos impostos que adviam da presença judaica em suas terras era muito mais claro e efetivo do que as medidas semelhantes tomadas pelos soberanos espanhóis. Os governantes portugueses historicamente adotaram, a esse respeito, atitudes muito mais pragmáticas que os seus vizinhos ibéricos.

Outro ponto de diferença entre Portugal e seus vizinhos peninsulares é a quantidade bem menor de incidentes de violência antijudaica incitados por agitadores, como foi tão comum nos reinos espanhóis. Em terras lusas, ao menos antes de 1497, não se viu “o cenário medieval dos frades mendicantes galvanizando, com discursos inflamados, as multidões excitadas, partidas ao assalto dos guetos” (WILKE, 2009, p. 42). Uma das razões para tanto, foi o fato de que em terras portuguesas a reação estatal contra aos açuladores de tais episódios foi mais rápida, dura e eficaz.

Quando em 1492, os judeus são definitivamente expulsos do Reino Espanhol, o Rei português, D. João II, aceitou receber alguns deles, mediante o pagamento de taxas. Embora o seu número exato seja desconhecido ao certo (há indicações desde 30 mil até 120 mil pessoas), Wilke (2009, p. 58) ressalta que tais refugiados, em razão de acordo entre o rei e os representantes dos judeus espanhóis e portugueses, estariam divididos em três classes:

1. Uma elite de seiscentas famílias ricas, capazes de pagar somas consideráveis por um acolhimento definitivo numa das cidades portuguesas;

2.Os artesãos metalúrgicos, úteis para a indústria de armamento, que foram aceites no país contra o pagamento de quatro cruzados por pessoa; 3.A massa dos pobres, aos quais se fazia pagar oito cruzados por pessoa por uma autorização de estadia que não devia exceder os oito meses: quem ficasse mais tempo seria reduzido à escravatura.

Após o fim do prazo estabelecido, os judeus espanhóis que permaneceram em Portugal foram efetivamente transformados em escravos – os cativos do rei. Apenas no ano de 1495, o Rei D. Manuel restituiu-lhes a liberdade mediante o pagamento da soma de 16 mil cruzados (WILKE, 2009, p. 60). No entanto, mudanças de rumo aconteceram e este mesmo rei que “libertou” da escravidão uma parte dos judeus portugueses acabaria sendo o mesmo cuja pena assinaría o decreto de expulsão. Embora historiadores se digladiem entre as teses acerca das razões para esta mudança de rumo, o fato é que a ideia tradicional de que tudo se deveu a acordos feitos pelo rei como tratativas para a realização de seu casamento com a Infanta Isabel de Castela e Aragão ainda dispõe de grande aceitação. De acordo com historiadores contemporâneos, como Carsten Wilke (2009, 62-64) esta interpretação ganha força inclusive em razão de documentos descobertos apenas recentemente, os quais apontam que a transformação da atitude do monarca português em relação aos judeus foi efetivamente muito brusca e que, de fato, uma das condições que a infanta espanhola impusera para pisar em solo português era a ausência de judeus naquelas terras. À luz de tais fatos, parece crível que a expulsão dos judeus de Portugal foi efetivamente um dos custos pagos pelo rei D. Manuel na sua tentativa de – através do casamento com a religiosa infanta espanhola – estender seu trono de Lisboa para a Península Ibérica inteira. O fato é que o contrato de casamento foi assinado em 30 de novembro de 1496, e já no dia 05 de dezembro foi promulgado o decreto de expulsão. Bem mais sucinto que seu congênere espanhol, o diploma português estabelecia dentre seus termos o seguinte:

Sendo a nós muito certo que os judeus e mouros obstinados no ódio à nossa Santa Fé Católica de Cristo nosso Senhor, que por sua morte nos remiu, e continuamente contra ele cometem grandes males e blasfêmias nestes nossos reinos, as quais não tão-somente a eles, que são filhos de maldição, enquanto na dureza de seus corações etiverem, são causa de mais condenação, mas também a muitos cristãos fazem separar-se do verdadeiro caminho, que é a Santa Fé Católica; por estas e outras muito grandes e necessárias razões, que a isto nos movem [...] determinamos e mandamos que da publicação desta Nossa Lei, e Determinação até o fim do mês de outubro do ano do nascimento de Nosso Senhor de mil quatrocentos e noventa e sete, todos os judeus e mouros forros, que em nosso reinos houver, saiam fora deles, sob pena de morte natural, e perda das fazendas para quem os acusar [...] e rogamos e encomendamos e mandamos por nossa benção, e sob pena de maldição aos reis nossos sucessores que nunca em tempo algum deixem morar, nem estar nestes reinos, e senhorios deles, nenhum judeu, nem mouro

forro, por nenhuma coisa, nem razão que seja<sup>67</sup> (ÉDITO DE EXPULSÃO).

Embora o decreto estipulasse o dia 31 de outubro de 1497, como prazo máximo para que os judeus deixassem Portugal ou se convertessem, o que se viu, na prática, foi o rei utilizar-se de diversos subterfúgios para dificultar a saída dos judeus e batizá-los à força. Surgiria naquele momento a figura dos “batizados de pé”.

A situação social dos judeus ao longo da Idade Média e inícios da Idade Moderna, é bem resumida por Meyer Kayserling (1971, p. 09) nas seguintes palavras:

Em Portugal, assim como em todas as outras nações cristãs, os judeus viveram como um povo tributário, completamente isolados dos outros habitantes, dos quais se distinguiam pela religião e pelos costumes. Conforme observaremos adiante eram mantidos rigorosamente separados da população cristã, considerados como classe distinta, tanto do ponto de vista religioso como político. Assim mesmo gozavam de direitos que, em certo sentido, os igualavam às mais alta e privilegiadas classes do País. Tal como seus correligionários de Castela, formavam um Estado dentro do Estado: sua justiça, policiamento, administração e bens, enfim todos os interesses das comunas, come então se denominavam as congregações judaicas em Portugal, eram administrados e supervisionados por autoridades próprias. Tinham sua jurisdição, tanto em questões criminais como civis, arbitravam segundo seus códigos legais peculiares, tendo em consequência, leis e direitos que se distinguem significativamente dos do País e que, no entanto, eram reconhecidos pelo Estado.

O quadro descrito pelo historiador húngaro é passível de interpretações ambivalentes, a depender do ponto de vista do observador. Se por um lado a igualdade jurídica era algo impensável, por outro a segregação formalizada pelos diplomas legais não lhes impedia de participarem da maior parte das atividades típicas da população dos reinos ibéricos.

Tratando das diferenças entre os conversos da Espanha e cristãos-novos portugueses, David Gitlitz (2002, p. 505-51) destaca que:

Diferente dos espanhóis, os cristãos-novos portugueses eram muito mais inclinados a serem criptojudeus do que assimilacionistas. Antes das conversões em massa de 1497, decretadas pelo Rei Manoel I, a maior parte dos judeus portugueses não havia experimentado os desafios de tumultos, perturbações e sucessivas ondas de conversão. Os portugueses não

---

<sup>67</sup> Tradução nossa. No original, em castelhano: “Sendo Nós muito certo, que os Judeus e Mouros obstinados no odio da Nossa Sancta Fee Catholica de Christo nosso Senhor, que por sua morte nos remio, e continuamente contra elle cometem grandes males, e blasfemias em este Nossos Reynos, as quaes nom tam soamente a elles, que sam filhos de maldiçam, em quanto na dureza de seus corações esteuerem, sam causa de mais condenaçam, mas ainda a muitos Christaos fazem apartar da verdadeira carreira, que he a Sancta Fee Catholica; pos estas, e outra mui grandes e necessarias razoes, que Nos a esto mouem, [...] Determinamos, e Mandamos que da pubricaçam desta Nossa Ley, e Determinaçam até per todo o mez d'Outubro do anno do Nascimento de Nosso Senhor de mil e quatrocentos e nouenta e sete, todos os Judeus, e Mouros forros, que em Nossos Reynos ouuer, se saiam fóra delles, sob pena de morte natural, e perder as fazendas, pera quem os acusar [...] e Roguamos, e Encomendamos, e Mandamos por Nossa bençam, e sob pena de maldiçam aos Reys Nossos Socessores, que nunca em tempo aluu leixem morar, nem estar em estes reynos, e Senhorios d'elles, ninhuu Judeu, nem Mouro forro, por ninhua cousa, nem razão que seja”.

conheciam um período no qual grande número de convertidos vivia em extrema proximidade com os judeus não convertidos. Além disso, depois de 1492 o judaísmo português foi incrementado por judeus refugiados da Espanha mais ligados a sua religião ancestral. Além do mais, a Inquisição portuguesa não começou a funcionar até o ano de 1536, uma geração completa após as conversões forçadas. Devido a esta combinação de fatores, a comunidade de cristãos-novos em Portugal buscou estabelecer-se e criou um estilo de vida de alguma profundidade e complexidade que provou ter uma resiliência muito maior que a comunidade remanescente na Espanha [...] os judaizantes portugueses eram diferentes dos espanhóis não na natureza de suas crenças ou praticas religiosas mas sim no grau em que aderiam a elas<sup>68</sup>.

De fato, a maneira como os judeus portugueses foram, em um brevíssimo espaço de tempo, forçados à conversão ao catolicismo dificilmente propiciaria as circunstâncias necessárias para que a mudança de religião expressa pelos cristãos-novos perante a sociedade pudesse atingir o âmago de seus corações. Suas cerimônias de batismo foram forçadas, logo não lhes representava significado religioso algum (ALPERT, 2001, p. 32). Além disso, como bem notado por Gitlitz, os contatos que os judeus portugueses mantiveram com seus correligionários espanhóis referiam-se justamente àqueles elementos que tinham um apego à religião suficiente para fazer-lhes envidar todos os esforços necessários para fugir da Espanha – e da conversão.

Some-se a tudo isto o fato de que quando a Inquisição começou a atuar em Portugal, já no ano de 1536, já haviam se passado mais de quarenta anos desde o decreto de expulsão e nenhuma medida havia sido tomada pelos monarcas portugueses ou pela Igreja com o objetivo de familiarizar os cristãos-novos com sua religião. Como percebeu Alpert (2001, p. 34-35), àquela altura os cristãos novos portugueses:

Tinham desfrutado de quase quarenta anos sem catequização Católica ou pressão inquisitorial, mais de uma geração em que foram capazes de desenvolver uma forma particular de judaísmo secreto que tinha raízes profundas entre eles. Quando a Inquisição em Portugal finalmente começou a agir, os cripto-judeus portugueses começaram a procurar maneiras de sair do país com suas propriedades e famílias. Eles foram para Antuérpia, Londres, Veneza, Ferrara e outras cidades, onde, apesar de suas práticas judaicas serem um segredo aberto, ou não havia Inquisição local ou, se

---

<sup>68</sup> Tradução nossa. No original: “unlike the Spaniards, the Portuguese cristãos novos were much more likely to be crypto-jewish than assimilationist. Prior to the 1497 mass conversion decreed by King Manoel I, for the most part Portuguese jews had not been put through the crucible of riots, disputations, and successive waves of conversion. The Portuguese had not known a period in wich large numbers os converts lived in close proximiity with unconverted jews. Moreover, after 1492 Portuguese judaism had been swelled by jewish refugees from Spain, refugees who were precisely that segment os Spanish Jewry most comitted to their ancestral religion. In addition, the Portuguese Inquisition did not begin work until 1536, a full generation after the forced conversions. Due to this combination of factors, the cristão novo community in Portugal had tie to establish itself and create a crypto-Jewish lifestyle of some depth and complexitiy, a lifestyle that proved to have a much greater resilience than that of the remnant community in Spain...Portuguese Judaizers differed from their Spanish brethen not in the nature of their religious beliefs or practices but in the degree to which they adhered to them”.

houvesse, era menos feroz do que em Portugal<sup>69</sup>.

São justamente estes cristãos-novos portugueses, cuja adesão (ainda que secreta) ao judaísmo era extremamente forte, a ponto de desenvolverem uma forma particular de religiosidade judaica secreta, que décadas depois virão para o Brasil, na esperança de exercerem com alguma tranquilidade o seu judaísmo ou no mínimo o seu cripto-judaísmo.

#### **2.4. Cristãos-novos vindos da Espanha e Portugal para a colônia portuguesa na América:**

Como já indicado anteriormente, o principal destino de fuga dos judeus expulsos da Espanha (ou perseguidos, antes de 1492) foi o vizinho ibérico – Portugal. Além deste destino, mais óbvio tanto pela proximidade geográfica quanto cultural, os sefarditas dirigiram-se em suas rotas de fuga a outras plagas da Europa e de outros continentes. Um dos primeiros deste destino extra-ibéricos foi o Marrocos. Segundo Ronaldo Vainfas (2010, p. 31), após 1492 “o Marrocos tornou-se o segundo grande destino dos judeus espanhóis, logo abaixo de Portugal. Milhares de famílias, acolhidas pelo rei Muhhamad al-Sheikh, partiram de Málaga e Almeria, no sul espanhol, rumo ao reino islâmico de Fez”. Além do Marrocos, muitos judeus e cristãos-novos rumaram em direção à Península Itálica. Ali, optaram, sobretudo, por cidades como Nápoles, Veneza, Roma, Ferrara e Livorno. Outro destino muito escolhido pelos sefarditas em sua fuga da perseguição ibérica foi o Império Otomano. Neste caso, as cidades com maior procura foram Salônica, Esmirna e Istambul. Uma última rota de emigração dos sefarditas foi a região de Flandres, no norte da Europa. Neste contexto geográfico, os principais destinos foram Antuérpia, Roterdam e Amsterdam. É, sobretudo desta última cidade, capital da província da Holanda, que virão para o Brasil, no século XVII, os sefarditas responsáveis pela fundação da primeira comunidade judaica institucionalizada no Hemisfério Ocidental – mais precisamente em Pernambuco, no nordeste brasileiro.

A existência destas diferentes rotas de fuga leva o historiador argentino Yosef Kaplan (2000, p. 7-8) a falar na existência de duas diásporas sefarditas europeias: a ocidental (de cripto-judeus) e a oriental (na qual o judaísmo era público).

Independentemente de qual destes destinos fosse escolhido, o objetivo comum era

---

<sup>69</sup> Tradução livre. O texto original diz o seguinte: “had enjoyed nearly forty years without Catholic catechization or inquisitorial pressure, more than a generation in which they had been able to develop a particular form of secret Judaism which had taken deep root among them. When the Inquisition in Portugal finally began to act, the Portuguese crypto-Jews began to seek ways out of the country with their property and families. They went to Antwerp, London, Venice, Ferrara and other cities where, though their Jewish practices were an open secret, either there was no local Inquisition or, if there was one, it was less fierce than in Portugal.”

sempre a busca por locais onde não houvesse atuação da Inquisição ou nos quais a sua atuação era mais branda que no caso português.

Duramente perseguidos pela Inquisição ibérica, muitos cristãos-novos enxergaram nas colônias ibéricas, e particularmente na portuguesa – onde não havia Tribunal da Inquisição – uma possibilidade de poderem exercer sua religiosidade com menor risco de serem perseguidos pelo braço inquisitorial. Some-se a tal circunstância o fato de que alguns cristãos-novos também vieram para cá em razão de penas de degredo e teremos um cenário perfeitamente propício para a propagação de práticas cripto-judaicas.

Uma característica importante do marranismo exercido nas colônias ibéricas da América refere-se ao fato de que mesmo nas colônias espanholas a maioria dos cristãos-novos eram oriundos de Portugal, ainda que indiretamente. De acordo, com Wachtel:

Aqueles que podemos distinguir como cristãos-novos (judaizantes ou não) são todos, praticamente, de origem portuguesa, e não só no Brasil – o que nada tem de surpreendente – como também nos imensos territórios espanhóis, do México ao Peru, das Caraíbas aos Rio da Prata” (2002, p. 16).

As explicações apresentadas pelo antropólogo francês para tal fenômeno seguem os argumentos apresentados por Baruch Espinosa e Yosef Hayim Yerushalmi. Num âmbito mais abstrato, Wachtel (2002, p. 16-18) aceita como teoria válida, a assertiva feita pelo filósofo de Amsterdam no sentido de que a conservação de traços mais fortes de judaísmo preservaram-se entre os judeus portugueses em razão destes terem sido forçados, em sua integralidade, à conversão, ao passo que na Espanha, onde muitos puderam usufruir de alguns privilégios decorrentes da conversão, os cristãos-novos fundiram-se com a população cristã espanhola. Wachtel acentua alguns traços de originalidade na explicação espinosiana, a exemplo do “carácter absolutamente inovador, e mesmo subversivo, desta explicação – que pela primeira vez recusava qualquer intervenção da Providência no curso dos factos humanos, procedendo assim à secularização da história judaica (e, portanto, de toda a História)” (2002, p. 17). Além disso, o professor do *Collège de France* acolhe a explicação postulada por Yerushalmi para a maior sobrevivência do marranismo lusitano e por isso entende que:

A diferença essencial em relação ao caso espanhol reside na dimensão colectiva da conversão em Portugal: em 1497 foi toda a comunidade judaica que recebeu à força o baptismo e se achou subitamente composta por cristãos-novos [...] e, como foi toda a comunidade judaica que sofreu de uma só vez a conversão, as suas redes de solidariedade e de sociabilidade (com os seus notáveis, os seus rabinos e seus sábios) não foram desmanteladas subitamente: bastou-lhes simplesmente passar à clandestinidade. Nos anos seguintes à conversão forçada, as autoridades portuguesas deram, de resto, provas de relativa tolerância acerca da discreta persistência de práticas judaicas (WACHTEL, 2002, p. 18).

Desta maneira, aos olhos de quem optava pelo Brasil como terra onde pudesse transformar suas crenças religiosas em práticas, eram vistos como pontos positivos – além da ausência de tribunais inquisitoriais e do clima de relativa tolerância referido por Wachtel, como já dito acima – a existência de poucos sacerdotes católicos, a distância em relação ao centro do poder inquisitorial e a possibilidade de granjear ganhos econômicos, dentre outros fatores.

É óbvio que a despeito da vigilância inquisitorial ser bem menor no Brasil, isto não significa que fosse inexistente. A colônia portuguesa era uma região na qual vigia o catolicismo como religião única e obrigatória. Qualquer desvio em relação a esta ortodoxia poderia ser denunciado e eventualmente poderia chegar aos ouvidos inquisitoriais.

Em razão disto, será o criptojudaísmo a prática religiosa que vai marcar a experiência dos cristãos-novos que se dirigiram para a colônia portuguesa na América em razão de não haverem perdido o interesse por sua religião ancestral.

No entanto, o clima de relativa tolerância não duraria muito. A partir de fins da primeira metade do século XVI, a Inquisição Portuguesa iniciaria suas atividades com severidade igual ou quicá maior que sua congênere espanhola. Esse recrudescimento da atuação inquisitorial em terras lusitanas, somado à unificação dos tronos espanhol e português, sob o cetro de Filipe II, daria origem a um processo de verdadeiro “ping-pong” migratório do marranismo ibérico, o qual é identificado e descrito por Wachtel (2002, p. 19) como uma “contradança entre os dois países”. Senão vejamos: o aumento das perseguições inquisitoriais na Espanha, desde o século XV, contribuiu tanto para a saída de milhares de judeus daquele Reino quanto para a assimilação de muitos outros. Por tais razões, a atuação inquisitorial forçosamente passou por um decréscimo em sua virulência. Sua matéria-prima encontrava-se bastante reduzida em razão da “eficiência” de sua própria atuação anterior. Por conseguinte, em fins do século XVI, muitos cristãos-novos portugueses vislumbraram na porção espanhola da União Ibérica uma terra onde suas crenças pudessem ser exercidas com menores perigos. Além disto, para alguns deles isto representava o retorno à terra natal de seus ancestrais. Via de consequência, o aumento da presença destes cristãos-novos criptojudeus em território espanhol propiciou o aumento tanto das práticas criptojudaicas quanto da – consequente – atuação persecutória da Inquisição. A consequência de tudo isto é que em fins do século XVI e ao longo do XVII “nos autos de fé celebrados pelos diversos tribunais espanhóis durante esse período, os condenados eram praticamente sempre cristãos-novos portugueses ou de origem portuguesa” (WACHTEL, 2002, p. 19).

Além disso, para a infelicidade dos alguns cristãos-novos que já se encontravam em



terras americanas, os tentáculos da Inquisição também passaram a mover-se em sua direção, mesmo em terras tão distantes do Palácio dos Estaus<sup>70</sup>. Até a chegada dos holandeses, em 1630, foram enviadas duas visitas do Santo Ofício. Tal como ocorria em sua sede portuguesa, também aqui as vítimas mais numerosas do Santo Ofício foram os cristãos-novos. A acusação que lhes era feita era considerada das mais graves possíveis: práticas judaizantes, ou seja, criptojudaísmo.

A Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil teve seu início em 09 de junho de 1591, com a chegada à Bahia do visitador Heitor Furtado de Mendonça. A Carta Monitória publicada pelo visitador alguns dias depois, em 28 de julho, estipulava diversas práticas ou atitudes que podiam configurar crimes contra a “Santa Fé Católica”. Mais de uma dezena dessas práticas, as quais deveriam ser confessadas e denunciadas, referiam-se a hábitos judaicos e, portanto, poderiam fazer aqueles que as realizassem incidir nas “culpas de judaísmo”. Entre tais práticas estavam as seguintes: a observância do sábado à maneira judaica; matança de animais também à maneira judaica; recusa em comer certos animais proibidos pela leis dietéticas judaicas; observância dos dias de jejuns judaicos; celebração dos dias de festas judaicas; recitação de preces características do judaísmo; omissão do *Gloria Patri*; ritos fúnebres realizados segundo o modo judeu; a circuncisão de crianças (WIZNITZER, 1966, P. 11-12). Alguns desses comportamentos foram confessados durante o período de graça. Outros não tiveram a mesma sorte e acabaram denunciados perante o visitador.

Heitor Furtado de Mendonça permaneceu na Bahia até o ano de 1593. Dali seguiu para Pernambuco, onde permaneceria até 1595. O retorno do visitador à metrópole não significou, no entanto, o final dos processos contra aqueles que fossem suspeitos de heresias. A partir de então, a função de preparar os processos contra os hereges e os encaminhar à sede da Inquisição, em Lisboa, passou a ser atribuição do Bispo da Bahia. Tal situação assim persistiria até o ano de 1618, quando chegou ao Brasil o segundo visitador do Santo Ofício, o licenciado Marcos Teixeira. Sua permanência na Bahia duraria até o ano de 1620. Ao longo de todo este período, com especial ênfase nos períodos de presença dos visitantes, numerosos cristãos-novos foram enviados aos cárceres da Inquisição lisboeta. Pelo menos 68 portadores de sangue judeu confessaram-se perante os visitantes e 22 deles confessaram especificamente suas culpas de judaísmo. Por outro lado, 207 denúncias de judaísmo foram apresentadas (SIQUEIRA, 1978, p. 217; 227; 255).

---

<sup>70</sup> Sede da Inquisição Portuguesa, em Lisboa.

A quantidade de confissões e denúncias de práticas judaizantes apresentadas aos inquisidores indica que entre os cristãos-novos brasileiros havia um número considerável de adeptos do criptojudáismo. Diante de tais indícios, faz-se necessário entender em que consistia este fenômeno religioso em sua manifestação em terras da colônia portuguesa na América.

No primeiro capítulo já apresentamos algumas características mais gerais acerca da religiosidade marrana/criptojudaica. Nos próximos parágrafos pretendemos acrescentar à descrição ali feita outros de seus traços igualmente importantes.

#### *2.4.1 As práticas religiosas dos cristãos-novos judaizantes*

Os cristãos-novos que vieram para o Brasil ou aqui nasceram guardavam estreita ligação com a Península Ibérica, quer por terem nascido lá ou por serem descendentes de judeus ou cristãos-novos procedentes daquela parte da Europa. Dessa maneira, apesar de algumas especificidades locais, em linhas gerais o criptojudáismo praticado nas Américas guarda ligação direta com seu congênere ibérico. Por esta razão, um primeiro passo para a compreensão das religiosidades criptojudaicadas das colônias ibéricas é o conhecimento de suas matrizes metropolitanas.

Para a obtenção de uma visão panorâmica acerca deste tema, um autor que traz importante contribuição neste sentido é o historiador norte-americano David M. Gitlitz.

##### *2.4.1.1 O criptojudáismo na Espanha*

Gitlitz é o responsável por uma das mais importantes obras já publicadas sobre a religião dos criptojudeus. Em *Secrecy and Deceit* (2002), ele estabelece um verdadeiro panorama etnográfico acerca dos costumes religiosos dos criptojudeus. Embora reconheça os perigos a que uma pesquisa como a por ele empreendida pode estar sujeita, dos quais a generalização superficial é um dos maiores, o historiador americano envidou um exitoso esforço de generalização que permitiu traçar um dos mais detalhados retratos da religião criptojudaca até hoje feitos. Sua visão macro-histórica é um contributo imenso para a compreensão científica do fenômeno da religiosidade marrana.

No esforço de traçar o que chamaríamos de um “quadro de evolução” do criptojudáismo na Espanha, Gitlitz chama a atenção para as consequências advindas dos éditos de expulsão de 1492. Segundo o historiador americano, a proibição oficial da existência

de judeus em território espanhol significou para os cristãos-novos que ainda viam-se interiormente ligados ao judaísmo a súbita impossibilidade de contato com parte considerável das escrituras sagradas judaicas. Antes disto, os praticantes do judaísmo secreto, na Espanha, tinham ainda alguma possibilidade de acesso a escritos como o *Talmud* – para citar apenas um exemplo. Como consequência, o criptojudaísmo praticado em território espanhol passou a assentar-se cada vez mais em três fontes de conhecimento religioso: a *tradição oral*, o *Antigo Testamento* e os *Éditos de Graça* da Inquisição.

A importância da tradição oral é assim destacada por Gitlitz (2002, p. 40):

Quando os livros hebraicos de oração desapareceram, dentre as orações em hebraico somente as repetidas mais frequentemente e as mais fundamentais permaneceram na consciência comum: a afirmação da unicidade de Deus (A *Shema*); as bênçãos diárias; e porções diárias recorrentes, o Sábado, e as orações de festivais como o *Kaddish*, a *Amidah*, e um número de bênçãos e hinos. Aquelas orações que não estavam já firmemente impregnadas na memória desapareceram quase que instantaneamente<sup>71</sup>.

Vale frisar que em relação às colônias americanas, o início da presença cristã-nova já se deu em meio a este cenário de total prevalência da tradição oral diante da proibição de acesso as escrituras sagradas judaicas.

Quanto ao Antigo Testamento, Gitlitz (2002, p. 40) ressalta que este continuava acessível em razão de fazer parte da Bíblia cristã. Através deste, ainda que escrito em latim, os cristãos-novos judaizantes tinham o contato mais próximo – e seguro – que lhes era possível com o texto de seu *Tanach*<sup>72</sup>. É preciso ter em mente que a despeito deste contato indireto com a *Tanach*:

Com a perda do Talmud, da Mishná, e de outros textos religiosos em hebraico, os conversos judaizantes rapidamente perderam o contato com as tradições do judaísmo rabínico, que tinha evoluído substancialmente desde tempos talmúdicos. Cada vez mais cripto-judeus procuravam autoridade religiosa no texto cru do Antigo Testamento, reinterpretando à sua maneira os ditames do Levítico e do Deuteronômio (GITLITZ, 2002, p. 40)<sup>73</sup>.

A despeito de sua extrema importância para o judaísmo, é inegável que a menos sob o

<sup>71</sup> Tradução nossa. O texto original diz o seguinte: “when Hebrew prayer books disappeared, only the most fundamental and frequently repeated Hebrew prayers remained in the communal consciousness: the affirmation of the oneness of God (The Shema); the daily blessings; and recurrent portions of daily, Sabbath, and festival prayers such as the Kaddish, the Amidah, and a number of blessings and hymns. Those prayers which were not already firmly committed to memory disappeared almost instantly”.

<sup>72</sup> A *Tanach* ou *Tanakh* (תנ"ך) corresponde ao conjunto de livros formados pela Lei (Torah), os Profetas (Neviim ou Niviim) e os Escritos (Ketuvim). É conhecida também como a “Bíblia Judaica”.

<sup>73</sup> Tradução Livre do seguinte trecho: “with the loss of the Talmud, Mishnah, and other Hebrew religious texts, Judaizing conversos rapidly lost touch with the traditions of rabbinical Judaism, which had evolved substantially since Talmudic times. Increasingly crypto-Jews sought religious authority in the raw text of the Old Testament, reinterpreting in their own fashion the dictates of Leviticus and Deuteronomy”.

aspecto quantitativo a *Tanach* constitui-se em uma parcela relativamente pequena do *corpus* das escrituras sagradas judaicas.

Por fim, a influência dos éditos de graça da Inquisição é assim destacada por Gitlitz (2002, p. 40):

Devido a esses documentos públicos conterem listas detalhadas de costumes pelo qual os cidadãos podiam reconhecer seus vizinhos judaizantes, e pelo fato dos Éditos terem variado pouco ao longo dos séculos em suas descrições da crença e prática judaicas, eles se tornaram um guia estável para os conversos. Em grande medida, eles definiram a prática judaica, tanto para os cristãos quanto para os criptojudeus praticantes<sup>74</sup>.

O significado antropológico deste fenômeno é impressionante. Aqui vemos, se correta a formulação de Gitlitz, o perseguido servir-se do instrumento forjado para sua perseguição como uma ferramenta para o fortalecimento justamente da identidade perseguida pelo opressor. A transmutação simbólica do instrumento de opressão em ferramenta de resistência e de fortalecimento da cultura perseguida é no mínimo fascinante. Impressionantemente os estudos hodiernos demonstram que, apesar de seu objetivo pensado de ser um instrumento de perseguição, os éditos de graça estavam aptos, sim, a desempenhar o papel (impensado) de microcompêndio das crenças e práticas judaicas fundamentais.

Apesar do uso das fontes acima indicadas, Gitlitz (2002, p. 40-41) defende que a judeidade do criptojudaísmo espanhol rapidamente seria atenuada. Em seu entendimento, por volta de 1540, a maioria dos cristãos-novos já haviam sido absorvidos pela cultura do catolicismo espanhol e o criptojudaísmo já começava a minguar.

O quadro final desta “evolução do criptojudaísmo” espanhol é situado por Gitlitz em finais do século XVI. Após chamar a atenção do fato de que se trata de uma generalização conceitual de um fenômeno multifacetado, ele o descreve assim:

Conceitos cristãos marranzados tais como a crença em Moisés como a chave para a salvação pessoal tinham suplantado muitas crenças judaicas tradicionais. O Cripto-judaísmo era cada vez mais definido menos pela adesão a *halakhah* que pelo ceticismo sobre ou a rejeição pura e simples das crenças e práticas cristãs. Os costumes judaicos diminuíram em número e tornaram-se menos complexos em caráter. Jejuns tornaram-se mais importantes que as festas tradicionais. Os princípios centrais do judaísmo foram reduzidos a três: crença em um Deus; crença de que o Messias ainda está por vir; e crença na salvação pessoal através da crença na lei de Moisés [...] As práticas judaicas em geral foram reduzidas a guardar o sábado e três dias santos: Yom Kippur, Páscoa, e o Jejum de Esther. As complexas leis

<sup>74</sup> Tradução nossa. No original: “because these public documents contained detailed lists of customs by which citizens might recognize their Judaizing neighbors, and because the Edicts varied little over the centuries in their descriptions of Jewish belief and practice, they became a stable guide for the conversos. In large measure they defined Jewish practice for both the Christian and the crypto-Jewish practitioners.

dietéticas judaicas foram essencialmente reduzidas à abstinência de carne de porco e, por vezes, de coelho ou peixes sem escamas. Entre as observâncias do ciclo de vida, certos costumes funerários judaicos mantiveram a sua importância (GITLITZ, 2002, p. 43-44)<sup>75</sup>.

Eis o quadro apresentado por Gitlitz, cujas cores transitam, a depender da perspectiva, desde um leve pessimismo até um chocante realismo. Este cenário, no entanto, refere-se ao caso da Espanha. O historiador americano, no entanto, elabora um panorama igualmente explícito acerca da realidade portuguesa.

#### 2.4.1.2 O criptojudaísmo em Portugal

O retrato acima descrito não é totalmente válido para Portugal, conforme ressalta o próprio Gitlitz (2002, p. 44). A experiência criptojudáica portuguesa apresenta alguns matizes muito particulares que a diferenciam sensivelmente de sua congênere espanhola. Em primeiro lugar, vale destacar que há uma diferença no grau de compromisso com o judaísmo por parte dos convertidos portugueses em relação aos espanhóis. Estes passaram para o cristianismo por vontade própria – à exceção óbvia daqueles que foram vítimas dos episódios de conversões forçadas em massa, como os ocorridos em 1391 – pelas razões mais diversas. Os convertidos portugueses, por sua vez, foram em sua maioria diretamente forçados.

Outro ponto igualmente ressaltado por Gitlitz, ao qual já nos referimos anteriormente, é o fato de que no caso português a Inquisição só começou a funcionar efetivamente após decorridos cerca de quarenta anos desde as conversões forçadas de 1497. Esta circunstância permitiu aos cristãos-novos portugueses “a criação de um estilo de vida criptojudeu de alguma profundidade e complexidade, um estilo de vida que provou ter uma capacidade de resistência muito maior do que da comunidade remanescente na Espanha”<sup>76</sup> (GITLITZ, 2002, p. 50).

Apesar das diferenças existentes entre os criptojudeus espanhóis e portugueses um traço que os unia era o seu sistema de crenças.

<sup>75</sup> Tradução livre. No original consta o seguinte: “Marranized Christian concepts such as belief in Moses as the key to personal salvation had supplanted many traditional Jewish beliefs. Crypto-Judaism was increasingly defined less by adherence to *halakhah* than by skepticism about or outright rejection of Christian beliefs and practices. Jewish customs decreased in number and became less complex in character. Fasts became more important than traditional feasts. The central tenets of Judaism were reduced to three: belief in one God; belief that the Messiah is yet to come; and belief in personal salvation through belief in the law of Moses. [...] Jewish practice generally was reduced to keeping the Sabbath and three holy days: Yom Kippur, Passover, and the Fast of Esther. The complex Jewish dietary laws were essentially reduced to abstinence from pork and sometimes rabbit or scaleless fish. Among the life-cycle observances, certain Jewish funerary customs retained their importance”.

<sup>76</sup> Tradução livre do seguinte trecho: “create a crypto-Jewish lifestyle of some depth and complexity, a lifestyle that proved to have a much greater resilience than of the remnant community in Spain”.

#### 2.4.1.3 O sistema de crenças dos cripto judeus

A distância dos cripto judeus em relação às manifestações materiais e culturais da tradição e religião judaicas é assim resumida por Gitlitz (2002, p. 99): os cripto-judeus “não tinham livros judaicos, ninguém para instruir seus filhos em hebraico, nem estudiosos do *Talmud* para refinar a compreensão dos adultos, nem sessões de estudo na tarde de sábado para debater os pontos mais delicados da Lei”<sup>77</sup>. A conclusão a que se chega, diante do cenário identificado, segundo o historiador americano é a seguinte:

Essas pessoas rapidamente perderam a familiaridade com as sutilezas da teologia judaica e as complexidades da observância judaica. Para essas pessoas, que, sem dúvida, constituíam a maioria do cripto-judeus, o judaísmo deixou de ser um sistema autônomo, auto-referencial. Em vez disso, o cristianismo tornou-se seu ponto de referência comum, o modelo contra o qual suas crenças e práticas cripto-judaica eram medidos” (GITLITZ, 2002, p. 99)<sup>78</sup>.

Um dos traços marcantes do sistema de crenças cripto judaico, segundo Gitlitz, é a presença de padrões surgidos da relação com o cristianismo. O historiador americano destaca três destes padrões extremamente significativos (GITLITZ, 2002, p. 100).

O primeiro deles consiste em crenças explicitamente contrárias às crenças cristãs. Neste sentido, para Gitlitz, são exemplificativas as situações em que cripto judeus poderiam dizer “‘o Deus cristão é plural, enquanto o nosso é singular’. Ou, ‘o alegado Messias cristão veio, enquanto o nosso ainda está por vir’”<sup>79</sup> (2002, p. 100).

Um segundo padrão de crenças ligadas ao cristianismo refere-se à assimilação gradual de conceitos teológicos cristãos. Neste caso, os exemplos citados por Gitlitz são a crença na necessidade da intermediação de santos na relação com Deus, havendo apenas a alteração de que no caso cripto judaico, tais intermediários seriam santos judeus; o costume de acender velas para figuras sagradas do judaísmo como Moisés ou Tobit, em lugar dos santos católicos e a aceitação do conceito de salvação pessoal – ainda que pela crença em Moisés ou em sua lei – numa clara mitigação do conceito judaico de salvação coletiva. Acerca da adoção deste padrão de crenças na colônia portuguesa, Anita Novinsky refere-se textualmente ao último

<sup>77</sup> Tradução nossa. No original, lê-se o seguinte: “The crypto-Jews had no Jewish books, no one to instruct their children in Hebrew, no Talmudic scholars to refine the understanding of the adults, and no Sabbath afternoon study sessions in which to debate the finer points of the Law”

<sup>78</sup> Tradução nossa. No original consta o seguinte: “These people rapidly lost familiarity with the subtleties of Jewish theology and the complexities of Jewish observance. For these people, who undoubtedly constituted the majority of the crypto-Jews, Judaism ceased to be an autonomous, self-referential system. Instead, Christianity became their common reference point, the template against which their crypto-Jewish beliefs and practices were measured”.

<sup>79</sup> Tradução livre do seguinte trecho “‘the Christian God is plural, while ours is singular’. Or, ‘the alleged Christian Messiah has come, while ours is yet to come’”.

exemplo citado por Gitlitz. De acordo com a referida historiadora um dos mais claros exemplos de adoção de conceitos estranhos à teologia judaica justamente a ideia de Salvação, a qual apesar de “inexistente na teologia judaica, é quase uma constante nos processos dos cristãos novos, que querem '*salvar-se na Lei de Moisés*' e não na de Cristo” (NOVINSKY, 2013, p. 160 – itálico no original).

Finalmente, o terceiro padrão de crença relacionado ao cristianismo, segundo Gitlitz, refere-se à postura de alguns cripto judeus cujas “crenças eram baseadas em uma rejeição agressiva de crenças e práticas cristãs” (GITLITZ, 2002, p. 100)<sup>80</sup>, a exemplo da divindade de Jesus ou a existência da Trindade. Também em relação a este padrão, Anita Novinsky relata exemplos de sua adoção na colônia Portuguesa. Conforme identificado por ela

É pois na atitude crítica à religião católica que se sintetiza principalmente o chamado judaísmo dos cristãos novos da Bahia. [...] Mesmo não seguindo as práticas judaicas de um modo consciente, mas apenas como reminiscências, os cristãos novos em muitos pontos mantiveram a essência de sua cultura original. Assim, sentiam uma repulsa pelas imagens de santos, que naqueles tempos abarrotavam os altares e as moradias particulares. Consideravam a religião católica uma idolatria, contudo, incorporam em suas práticas conceitos totalmente estranhos à teologia judaica. (NOVINSKY, 2013, p. 159).

As formulações apresentadas pelo historiador norte-americano guardam, portanto, importante ligação com a realidade empiricamente constatada pela maior representante da historiografia judaica no Brasil.

No entanto, sem pretensões de questionamento do mérito das observações feitas pelo historiador americano (mesmo porque ele demonstra claramente que este é um quadro geral do qual alguns cripto judeus conseguiram escapar em direção a práticas judaicas cuja maior complexidade às aproximava bem mais da religião ancestral) mas buscando apenas problematizá-las, entendemos como pertinente questionar até que ponto seria possível aos cripto judeus, quase sem contato nenhum com as fontes materiais de sua religião e vivendo ao longo de décadas e séculos em meio ao cristianismo, adotar um sistema de crenças que não guardasse essa estreita conexão com a única religião que lhes era permitida (o cristianismo)? O homem constrói sua cultura dentro de determinados limites. Há condicionantes de ordem social – e histórica – que delimitam certo horizonte possível, além do qual nem o mais criativo dos indivíduos consegue transcender. O enfoque científico da experiência religiosa deve estar atento a tais tipos de condicionantes históricos. Ainda que a religião postule em seu

---

<sup>80</sup> No original, “other crypto-Jewish beliefs were based on an aggressive rejection of Christian beliefs and practices”.

discurso *intra corporis* a possibilidade de certos indivíduos transcenderem tais limites – num processo que configurar-se-ia num verdadeiro salto à frente de seu tempo – através de eventos como as revelações ou a interferência e/ou providência divinas, tal ordem de fatores não é passível sequer de correta expressão por parte da linguagem científica, de modo que cabe a nós, cientistas e historiadores da religião, atentarmos para como as circunstâncias sociais sobredeterminam os limites de atuação e convivência humanas em todos os seus âmbitos, inclusive o religioso. Neste sentido, vislumbramos as indicações feitas por Gitlitz como extremamente úteis, mas acreditamos que não há como exigir, nas condições em que foi gestada e posta em prática a religião criptojudáica, que sua relação com o cristianismo fosse menos intensa – e, por conseguinte, sua conexão com a religião judaica fosse mais profunda.

Apesar das variações de proximidade entre as práticas religiosas dos criptojudeus e as efetivamente realizadas pelos judeus, David Gitlitz (2002, p. 100-101) defende que sua essência é constituída por cinco princípios básicos, a saber: “(1) Deus é um só<sup>81</sup>; (2) O Messias não veio ainda, mas está vindo<sup>82</sup>; (3) a crença na Lei de Moisés como um pré-requisito para a salvação individual<sup>83</sup>; (4) a observância é necessária em complemento à fé<sup>84</sup>; e (5) o judaísmo é a religião escolhida<sup>85</sup>”.

Apresentados em linhas gerais os traços mais característicos da religiosidade praticada por criptojudeus de ambos os lados do Atlântico, faz-se necessário procedermos a um salto geográfico e conduzirmos nosso olhar da colônia portuguesa na América para a mais significativa comunidade de judeus portugueses existente na Europa moderna: a comunidade de Amsterdam.

## 2.5. A comunidade judaica portuguesa de Amsterdam

O interesse dos holandeses pelas terras do nordeste do Brasil não se deu por acaso. Para compreendermos a chegada dos neerlandeses à colônia portuguesa na América é preciso levar em conta todo o pano de fundo das disputas travadas pelas Províncias Unidas contra o Império Espanhol, ao longo dos séculos XVI e XVII. Se no século XVI a Espanha desempenhava um claro protagonismo na economia europeia, quando tal processo entra em declínio, tal papel passaria a ser desempenhado justamente por sua ex-colônia do norte. Vale

---

<sup>81</sup> “God is one”, no original.

<sup>82</sup> “The Messiah has not come, but is coming”, no original.

<sup>83</sup> “Belief in the Law of Moises is prerequisite for individual salvation”, no original

<sup>84</sup> “Observance is required in addition to belief”, no original.

<sup>85</sup> “Judaism is the preferred religion”, no original.



relembrar que até o ano de 1579<sup>86</sup>, as Províncias Unidas encontravam-se sob o jugo dos monarcas espanhóis. Quando tal região consegue a independência, a rivalidade entre ambas as nações – outrora metrópole e colônia – transcende a dimensão política e espraia nos aspectos econômico e – por que não dizer? – cultural. Referindo-se aos pródromos da guerra que levaria à independência das Províncias Unidas (a Guerra dos Oitenta Anos)<sup>87</sup>, Roberto Chacon de Albuquerque (2014, p. XII) ressalta que

Sem que os espanhóis aparentemente houvessem percebido muito bem, seus súditos haviam mudado muito; não só eles estavam cada vez mais ricos, como não pensavam mais como antes. Para começar, a oligarquia da Holanda e da Zelândia convertera-se ao calvinismo. Em pleno mercantilismo, os Países Baixos estavam se preparando para converterem-se também ao capitalismo. Entre Holanda e Castela, não havia mais nada em comum. A Holanda, à frente dos Países Baixos, estava preparada para dar seu grande salto, criar um novo mundo, na Revolução Holandesa; com novas ideias, transformar a realidade.

A separação que a Holanda pretendia em relação à Espanha não era mais meramente política. Era também econômica, ideológica e cultural. Tratava-se de um profundo choque entre duas visões de mundo, uma verdadeira ruptura civilizacional.

Assim, liberta de sua antiga metrópole, a chamada República das Províncias Unidas dos Países Baixos constituiu-se, já nos inícios do século XVII, em um dos principais centros financeiros e comerciais da Europa. Esse poderio econômico que cada vez mais se consolidaria teve como um de seus braços mais fortes o comércio do açúcar. Por tais razões é que os grandes comerciantes neerlandeses voltariam seus olhos para uma região da América na qual a economia açucareira desenvolvia-se cada vez mais. Tal região era o nordeste de certa colônia portuguesa que, diga-se de passagem, encontrava-se naquele momento sob o domínio espanhol em razão da incorporação da Coroa portuguesa à espanhola. Tal período ficou conhecido como o da “União Ibérica” e tal colônia portuguesa era justamente o Brasil. As razões do interesse neerlandês pelo domínio sobre o Brasil tinham aspecto duplo, no mínimo: em primeiro lugar representaria o domínio de uma das principais regiões produtoras da cultura que servia como uma das bases do comércio das Províncias Unidas – o açúcar; em

---

<sup>86</sup> A referência ao ano de 1579 é muito utilizada como marco da independência em razão de em 23 de janeiro daquele ano ter sido assinado o tratado da União de Utrecht (entre as províncias da Holanda, Zelândia, Gueldre, Gronigen, Utrecht e Zutphen), que na prática configurou-se como a primeira constituição dos Países Baixos. Vale registrar, no entanto, que a declaração formal de independência só viria a ocorrer no ano de 1581, com a Ata de Abjuração. Para mais informações sobre o processo de independência dos Países Baixos, Cf. Albuquerque, Roberto Chacon de. *A Revolução Holandesa*, cuja indicação completa segue nas referências bibliográficas.

<sup>87</sup> *A Guerra dos Oitenta Anos*, assim conhecida por ter se iniciado em 1568 e ter sido encerrada apenas em 1648. Percebe-se, portanto, que o referido conflito perdurou mesmo após a declaração da Independência das Províncias Unidas. Além disso, tal conflito foi coetâneo com a maior parte do período de dominação holandesa sobre o Brasil.

segundo lugar, constituir-se-ia em um duro golpe na economia espanhola, na medida em que privaria os cofres hispânicos de todos os lucros oriundos daquele rentável comércio propiciado pelo açúcar do nordeste brasileiro.

Guiados por tais razões, os holandeses representados em tal empreitada pela Companhia das Índias Ocidentais (WIC) passaram a tomar todas as providências necessárias à implementação de seu projeto de invasão das terras – então – espanholas do nordeste da América do Sul. A referida companhia, como seu nome já insinuava, tinha como claro objetivo “invadir as colônias portuguesas e espanholas, ocupá-las militarmente e explorá-las comercialmente” (ALBUQUERQUE, 2014, p. 127).

Realizada a conquista, em 1630, os holandeses tiveram de enfrentar o desafio de consolidar a referida conquista, dentre outras maneiras estabelecendo um mínimo de estrutura que garantisse a sobrevivência da recém-conquistada colônia. Entre os elementos oriundos de diversas nacionalidades e crenças que compunham a expedição conquistadora já há registro da presença de judeus. Além disso, a política de liberdade de consciência religiosa implementada com base na legislação da WIC acerca das terras conquistadas serviu para atrair um número cada vez maior de judeus e cristãos-novos para o Brasil. Quanto aos cristãos-novos, atraídos pela promessa de liberdade para professar sua religião ancestral, estes vieram apenas somar-se ao número de cristãos-novos já residentes na até recentemente colônia portuguesa. Por outro lado, a chegada de indivíduos que praticavam abertamente a religião judaica configura uma novidade no cenário histórico das Américas, haja vista a expressa proibição de tais práticas religiosas em toda a América portuguesa e espanhola.

Embora muitos cristãos-novos já residentes no Brasil ou recém-chegados tenham desempenhado papel importante na institucionalização da primeira comunidade judaica das Américas, não há como negar que o protagonismo de tal empreitada será desempenhado por elementos já abertamente praticantes da religião hebreia. Tais indivíduos eram oriundos, sobretudo, da comunidade sefardita de Amsterdam.

A institucionalização de uma religião até então proibida só poderia ser adequadamente realizada através de indivíduos que já tivessem domínio suficiente das práticas, rituais, crenças e organização da religião judaica. Tais requisitos eram satisfatoriamente preenchidos pelos sefarditas da comunidade de Amsterdam. Sua presença naquela cidade, apesar de então relativamente recente, já havia gerado importantes frutos para a consolidação da religião judaica em terras neerlandesas.

A chegada dos sefarditas à Holanda é um evento cuja datação exata é vista com ressalvas por parte de alguns historiadores contemporâneos – como Miriam Bodian e Ronaldo

Vainfas. A despeito de haver suspeitas de que a narrativa oficial contém em si algo de lendário – tratar-se-ia, parcialmente, de literatura de cunho edificante e não efetivamente histórico – o fato é que a versão oficial diz que um grupo de cristãos-novos portugueses teria chegado a Amsterdam, no ano de 1593. Cinco anos depois de haverem chegado naquela cidade teriam fundado uma sinagoga, graças em parte ao contato com o rabino alemão Mosseh Uri Halevi, o qual teria lhes ensinado os caminhos do judaísmo rabínico e se tornado seu líder nestes momentos iniciais, mesmo a despeito de falar em alemão e ser traduzido para o espanhol por seu filho, Arão Halevi (VAINFAS, 2010, p. 36-38). Outra versão diz que o referido grupo teria encontrado o rabino alemão na cidade de Emden e que este os teria convecido a rumarem em direção a Amsterdam<sup>88</sup> (MENDES DOS REMÉDIOS, 1911, p. 11-12).

A referida sinagoga, fundada em 1603<sup>89</sup>, ganharia o nome de *Bet Yacob* (Casa de Jacó), em homenagem a um de seus fundadores, Jacob Tirado. Seus primeiros rabinos foram José Pardo, Moisés Ben Aroyo e Saul Levi Mortera. Anos depois, em 1608, uma segunda sinagoga seria fundada. Desta feita, receberia o nome *Neveh Shalom* (Morada da Paz). Seus primeiros rabinos foram Judah Vega, Isaac Uziel de Fez e Menasseh Ben Israel. Após isto, anos seriam necessários para o aparecimento de uma terceira sinagoga: *Bet Israel* (Casa de Israel), inaugurada em 1618, e tendo como seus primeiros *hachamin* David Pardo, Samuel Tardiola e Isaac Aboab da Fonseca (MENDES DOS REMÉDIOS, 1911, p. 9-13).

Mais tarde, em 1639, as três congregações passariam por um processo de unificação que fez surgir em seu lugar a congregação única dos judeus de Amsterdam: a *Kahal Kados Talmud Tora*. O artigo 2º do Estatuto de unificação proibia expressamente a criação de qualquer outra congregação na cidade, numa clara demonstração da busca por centralização do culto e da organização judaicas. O artigo 3º, por sua vez estipulava que a congregação “era reservada” para os judeus da “Nação Espanhola e Portuguesa”. A participação de judeus de outra nacionalidade seria admitida apenas mediante aprovação prévia por parte do *Mahamad*<sup>90</sup>. (MENDES DOS REMÉDIOS, 1911, p. 14).

<sup>88</sup> O documento que narra esta versão pode ser consultado na íntegra no apêndice I (Narração da vinda dos judeus espanhóis a Amsterdam) da obra de Joaquim Mendes dos Remédios, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, cuja indicação segue nas referências bibliográficas.

<sup>89</sup> Até o início do século XX, estudiosos aceitavam que a Sinagoga Bet Yacob teria sido fundada em 1598, já que o relato oficial da chegada dos judeus espanhóis diz que ela teria sido aberta cinco anos após sua chegada, a qual deu-se no ano de 1593. Estudos mais recentes, baseados em documentos descobertos posteriormente indicam, no entanto, que a data correta de sua fundação situa-se no ano de 1603.

<sup>90</sup> MAHAMMAD ou MA'AMAD trata-se do conselho de administração das congregações judaicas espanholas e portuguesas. Seus membros são de origem leiga. Normalmente é formado por quatro conselheiros (*parnassim*) e um tesoureiro (*gabai*). A este conselho cabe “a direção da comunidade, velando pela realização do culto divino, evitando disputas entre correligionários” (MELLO, 1996, p. 336).

Uma das características mais marcantes desta comunidade sefardita de Amsterdam é o fato de a maioria de seus primeiros integrantes terem uma relação com o judaísmo mais de desejo do que de efetivo contato. Por serem oriundos de uma península ibérica na qual havia mais de um século o contato com qualquer literatura ou artefato judeu era proibido, não tinha conhecimento prático das cerimônias e rituais de sua religião ancestral. Não dominavam a língua hebraica, fundamental para o serviço religioso judeu. Além disso, as únicas cerimônias e hábitos religiosos que conheciam eram os poucos que a estratégia de resistência marrana permitia transmitir no segredo do convívio familiar. Neste sentido, os aspectos públicos da religião judaica lhes eram razoavelmente desconhecidos. Em razão disto, a tarefa de institucionalizar uma comunidade judaica, com todos os seus detalhes e especificidades, não lhes seria possível se não recorressem à contratação de rabinos oriundos de outras regiões da Europa. Um rápido retrospecto sobre a lista dos primeiros rabinos das congregações fundadas nos revela alguns desses nomes responsáveis pela formação de uma comunidade efetivamente calcada nos preceitos rabínicos e escriturais: José Pardo (natural de Salônica, na Grécia, embora de ascendência portuguesa), Saul Levi Mortera (nascido em Veneza), Judá Vega (provavelmente originário da Turquia) e Isaac Uzziel de Fez (cujo último nome já indica sua origem, “de Fez”, no Marrocos) servem como exemplo. O próprio líder inicial, Uri Halevi, também pode ser mencionado, embora este apresentasse a particularidade – provavelmente decisiva para sua substituição – de não ser de origem sefardita.

A comunidade judaica de Amsterdam conheceu ao longo do século XVII uma época de florescimento religioso, cultural e intelectual de tal envergadura, que a cidade passou a ser chamada de “Jerusalém do Norte”. Dentre seus representantes mais ilustres podemos citar o filósofo Bento, aliás, Baruch Espinoza (muito embora posteriormente fosse excomungado) os famosos e eruditos rabinos – acima citados – Menasseh Ben Israel e Isaac Aboab da Fonseca. Quando os judeus já formavam no nordeste do Brasil uma comunidade suficientemente organizada para inaugurarem, em 1636, a sua primeira sinagoga (a *Zur Israel*), o primeiro dos famosos rabinos esteve a um passo de vir para cá. O segundo, por sua vez, efetivamente veio e desempenhou o posto de primeiro rabino das Américas. As circunstâncias nas quais isto se deu são, no entanto, assunto para outros capítulos.

### **CAPÍTULO 3 - O JUDAÍSMO TOLERADO: AS INTERFERÊNCIAS DE CALVINISTAS E CATÓLICOS CONTRA A LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA RELIGIOSA CONFERIDA AOS JUDEUS NO BRASIL HOLANDÊS**

*No mundo ocidental, liberdade religiosa para os dissidentes da religião oficial era um artigo extremamente raro no mercado político-religioso do século XVII (SCHALKWIJK, 1986, p. 361).*

A população da porção do nordeste brasileiro que ora tomamos como objeto – no sentido geográfico – traz até hoje, em sua formação, lembranças do período em que aquele território foi ocupado e governado pelos holandeses. Uma das mais fortes provas destas reminiscências do “tempo dos flamengos” é a famosa discussão – ainda hoje travada em muitos recônditos do nordeste – acerca de qual teria sido o destino do Brasil se o período de dominação holandesa não tivesse sido encerrado em 1654 e tivesse permanecido até nossos dias. O pano de fundo deste tipo de discussão quase sempre é composto por uma crença na ideia de que os holandeses eram um povo culturalmente mais avançado que os portugueses, sendo a sua superioridade econômica e seu comportamento tolerante as maiores provas desta vantagem. É óbvio que esse discurso faz parte do senso comum e como tal deve ser visto. Isto não impede, no entanto, de assinalarmos que ao menos no que refere-se à questão da tolerância – leia-se aqui tolerância religiosa – os fundamentos políticos e jurídicos da administração conduzida pelos holandeses eram superiores à condução anteriormente dada pelos portugueses.

Em sua famosa obra sobre a tolerância nos países ibéricos, intitulada “Cada um na sua lei”, Stuart Schwartz, ao estudar casos de indivíduos que mesmo em meio a um ambiente de intolerância ousavam discordar da maioria, afirma que:

No começo do da Idade Moderna, quase ninguém achava que o tolerantismo religioso fosse benéfico em termos políticos ou religiosos. Julgava-se que a estabilidade política se baseava na unidade religiosa entre o governante e os súditos, e se considerava que a tolerância das heresias e erros doutrinários era prejudicial ao bem comum e às almas em erro (SCHWARTZ, 2009, p. 25).

Dentro deste contexto, a chegada dos batavos ao nordeste brasileiro, em 1630<sup>91</sup>, marca

---

91 Referimo-nos ao ano de 1630 em razão do nosso foco situar-se apenas sobre a dominação holandesa implantada a partir de tal data na porção do nordeste acima do Rio São Francisco. A permanência dos neerlandeses na Bahia, nos anos de 1624 e 1625, não será objeto de análise do nosso trabalho.

um novo tempo em termos de comportamento diante da alteridade religiosa. Embora devamos sempre ter cautela para não supervalorizar a importância do comportamento de tolerância religiosa demonstrado pelos holandeses – mormente por seus administradores, diga-se de passagem – não há, no entanto, como negar que, sob o ponto de vista da liberdade de consciência religiosa, o período de dominação batava representou um importante desenvolvimento em relação ao período anterior – de dominação portuguesa.

Em termos religiosos, a situação vigente na colônia portuguesa no período ora estudado – século XVII, com ênfase no interstício decorrido entre os anos de 1630 a 1654 – era a existência, em termos oficiais, de uma religião única: o catolicismo romano. Além de ser a única religião permitida, o catolicismo deste período tinha como um de seus mais fortes traços a adoção de uma política de severas vigilância e punição contra quaisquer práticas religiosas dissidentes. Para a consecução de tal objetivo, uma instituição desempenhava papel fundamental: o Tribunal do Santo Ofício. Apesar do fato de nunca ter sido instalado um destes tribunais na colônia portuguesa na América, a atuação da Inquisição deu-se aqui através do envio de visitas. As mais significativas em relação às populações que futuramente fariam parte do Brasil holandês foram as de 1591-1595<sup>92</sup> e 1618-1621<sup>93</sup>. Isto porque parte da população cristã-nova residente no Brasil holandês ou já encontrava-se aqui na época de tais visitas (sobretudo a última delas) ou era descendente de portugueses que testemunharam a atuação da Inquisição em sua colônia na América<sup>94</sup>.

### 3.1. O “cadinho religioso” do Brasil holandês

A situação implementada com a chegada dos neerlandeses ao nordeste brasileiro revelou-se significativamente distinta. A conquista holandesa sobre o nordeste foi realizada e passou a ser administrada não diretamente pelo estado holandês e sim por uma companhia de acionistas, a Companhia das Índias Ocidentais (*West Indische Compagnie*, doravante WIC). Mesmo antes de efetivar sua vitória sobre os portugueses em Pernambuco e circunvizinhanças, os executivos da WIC já haviam elaborado, ainda no ano de 1629, um regulamento para a administração das conquistas que viessem a efetivar futuramente. Este documento era o chamado “Regimento do Governo das Praças Conquistadas ou que forem

<sup>92</sup> A Visitação de 1591-1595 foi comandada pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça.

<sup>93</sup> A Visitação de 1618-1621, por sua vez, foi comandada pelo visitador Marcos Teixeira.

<sup>94</sup> Uma das principais consequências desta atuação da Inquisição na colônia foi o aumento da preocupação por parte dos cristãos-novos adeptos de práticas judaicas (os chamados criptojudeus) no sentido de manter estas práticas o mais escondidas possível.

conquistadas nas Índias Ocidentais” (doravante “Regimento de 1629”). Composto por 69 artigos, tal documento estipula no seu item 10 a seguinte determinação:

Será respeitada a liberdade dos espanhóis, portugueses e naturais da terra, quer sejam católicos romanos, quer judeus, não podendo ser molestados ou sujeitos a indagações em suas consciências ou em suas casas particulares, e ninguém se atreverá a inquieta-los, perturba-los ou causar-lhes estorvo, sob penas arbitrárias, ou, conforme as circunstâncias, exemplar e rigoroso castigo (REGIMENTO, 1886, p. 292).

Tal dispositivo revela-se de fundamental importância para a compreensão de todo o processo de migração de judeus para esta região do nordeste brasileiro a partir de 1630. É este texto com valor de lei entre os administrados pela WIC que servirá de garantidor da liberdade de consciência religiosa que funcionará como chamariz para inúmeros judeus.

Dito em termos sociológicos contemporâneos, fazendo uso da terminologia *bourdesiana*, podemos dizer que a dominação portuguesa sobre sua colônia na América, representava em termos religiosos, um mercado de bens simbólicos monopolizado pelo catolicismo e excludente a qualquer outra expressão religiosa. A chegada dos holandeses à porção nordeste da – até então – colônia portuguesa, por sua vez engendrou um cenário onde os bens simbólicos (religiosos) eram diversificados e, em decorrência disto, concorrentes entre si, o que gera, por si só, um processo muito mais dinâmico e conflitivo (no bom e no mau sentido). Interessa-nos, neste trabalho, desvelar como a liberdade de consciência e expressão religiosa concedida aos judeus neste cenário interage com este ambiente de disputa simbólica entre os diversos grupos religiosos ali estabelecidos. Em razão das fontes documentais das quais dispomos teremos que fazer um recorte específico de modo a abordarmos apenas as relações entre judeus, calvinistas e católicos, embora isto não signifique – em hipótese alguma – a negação da existência de relações entre aqueles grupos e os representantes das diversas religiosidades africanas e indígenas existentes no cadinho cultural do Brasil holandês.

As relações humanas são sempre mais complexas do que as ciências conseguem captar. As dimensões política, econômica, religiosa – dentre outras – não se separam no calor da vivência. Ao contrário, imiscuem-se entre si, de maneira extremamente complexa. No entanto, para fins de apreensão pelo observador-pesquisador, faz-se necessário operar alguns recortes. Por este motivo, e levando-se em conta que o olhar que direcionamos neste trabalho é o das ciências da religião, privilegiaremos as relações conflitivas na seara religiosa. Isto não implica, obviamente, a negação de outros aspectos. Guiados por esta perspectiva, pretendemos analisar as relações entre judeus, calvinistas e católicos na disputa pela

hegemonia religiosa do Brasil holandês. Neste momento a ênfase dar-se-á preferencialmente sobre os conflitos travados nos âmbitos discursivo e jurídico. Privilegiaremos aqui as demonstrações de como os principais concorrentes do judaísmo no cenário religioso do Brasil holandês (os calvinistas e os católicos) mobilizaram-se no âmbito do discurso e da reivindicação com o fito de reduzir – ou até extinguir – o capital simbólico angariado pela religião judaica naquele contexto. As consequências práticas destas manifestações discursivas, ou seja, a forma como as prédicas lançadas por cristãos, católicos e reformados, interferiram no dia-a-dia da religião judaica serão abordados no último capítulo.

### **3.2. Calvinistas e judeus: uma relação ambígua**

Em primeiro lugar voltaremos nosso foco para as relações dos judeus com o grupo que caracterizou-se por uma postura ambivalente. Estamos falando dos calvinistas, que oficialmente eram favoráveis à liberdade de consciência religiosa dos judeus e que, na prática, sobretudo através de seus predicantes, acabavam adotando posturas de combate à liberdade oficialmente propalada. A diferença de postura de administradores e predicantes calvinistas em relação aos judeus é bem resumida por Ronaldo Vainfas (2010, p. 194), quando este assevera que:

Os holandeses que apoiavam os judeus eram os membros do Conselho Político do Recife, o conde Maurício de Nassau e alguns comerciantes que com eles tinham negócios. Não era apoio desprezível. Mas os predicantes calvinistas, por sua vez, não deixaram de hostilizar os judeus desde que a Igreja Reformada se estabilizou no Brasil, a partir de 1637.

Esta diferença de postura pode ser explicada, dentre outras razões, por dois motivos. Primeiro, pela própria natureza de sua atividade, os predicantes estavam muito mais ligados aos aspectos religiosos da convivência humana. Envolvidos na busca pela conquista de novas almas para a cristandade, aos olhos de tais homens parecia inaceitável a liberdade concedida aos judeus, haja vista que, como veremos mais adiante, sob a ótica dos missionários reformados, os judeus desfrutavam no Brasil holandês de mais liberdade que na própria Holanda. Por outro lado, os responsáveis pela administração da colônia, conforme também veremos mais à frente, estavam muito mais interessados na importância econômica que os judeus apresentavam para a consecução dos objetivos da WIC.

Conforme já indicamos anteriormente, o Regimento de 1629 era um documento com força de lei dentro dos domínios administrados pela WIC. Assim, a liberdade de consciência religiosa, estipulada no seu artigo 10º, era uma garantia jurídica para todos os cidadãos sob o



domínio da companhia batava, inclusive os judeus. Doutro lado, no entanto, verificamos que determinados setores dos adeptos da Igreja Reformada, sobretudo os mais ligados à atividade missionária, ou seja, os Predicantes, adotaram posturas cujo objetivo era, na verdade, tornar a liberdade de consciência religiosa concedida aos judeus uma garantia meramente formal sem nenhuma dose de efetividade material. Queriam que tal garantia se tornasse mera “letra morta”.

Apesar de adotarem posicionamentos diferentes acerca dos judeus, os administradores e os predicantes faziam parte de sistemas muito próximos entre si. Os primeiros, responsáveis pela administração dos aspectos materiais da presença holandesa no Brasil e os últimos, pelos aspectos espirituais. Acerca desta proximidade entre Igreja Reformada e o poder temporal, um dos maiores estudiosos da presença calvinista no Brasil holandês, Frans Leonard Schalkwijk<sup>95</sup> destaca que, no contexto da administração holandesa sobre o nordeste do Brasil:

Igreja e estado eram vinculados de tal maneira que se podia aplicar a todos os aspectos da vida eclesiástica um adjetivo composto das duas entidades cooperantes: Eclésia (igreja) e estado. Templos eram “eclésio-estaduais”, pois pertenciam à igreja e também ao estado. Um pastor servia à igreja, mas era pago pelo estado: era um obreiro “eclésio-estadual”. A igreja contava com o estado para garantir a sua posição, e este, por sua vez, nela se apoiava para conseguir a obediência do povo (SCHALKWIJK, 1986, p. 342).

Uma das consequências desta relação de proximidade entre igreja e estado é o fato de que os protestos lançados pelos predicantes contra a liberdade religiosa concedida aos judeus podem ser encontrados tanto nos documentos oficiais da Igreja Reformada – as *Atas das Classes*<sup>96</sup> – quanto em documentos da administração política da colônia como as *Nótulas Diárias do Alto Conselho do Recife*. É nestes documentos que buscaremos os indícios tanto da oposição feita pelos sacerdotes calvinistas quanto do processo de contemporização sistematicamente realizado pelos administradores – igualmente calvinistas.

Já na Ata da Terceira Assembleia Classical de Pernambuco, realizada em Recife no dia 05 de janeiro de 1638, encontramos passagens que merecem destaque. A primeira delas expõe o seguinte:

Não são poucas as reclamações sobre a grande liberdade que gozam os judeus no seu culto divino, a ponto de se reunirem publicamente em dois lugares no Recife, em casas alugadas por eles para esse fim. Tudo isso contraria a propagação da verdade, escandalizando os crentes e os portugueses, que julgam que somos meio judeus, em prejuízo das Igrejas Reformadas onde tais inimigos da verdade gozam ao seu lado de igual

---

95 Frans Leonard Schalkwijk, holandês de nascimento, além de ser o responsável pela principal obra historiográfica sobre a Igreja Reformada no Brasil holandês – o seu livro “Igreja e Estado no Brasil Holandês”, escrito em 1986 – foi também Ministro daquela igreja.

96 As Classes eram as reuniões dos representantes das igrejas reformadas existentes no Brasil Holandês.

liberdade. Sobre isso julgam urgente recomendar muito seriamente à S. Exa. e aos Altos e Secretos Conselheiros que tal liberdade seja tirada por sua autoridade (ATAS DAS CLASSES, 1993, p.167).

Aqui a assembleia de representantes (ou deputados, conforme consta no documento) manifesta sua indignação diante da “grande liberdade” de que gozam os judeus para a realização de seu culto. Esta liberdade já havia chegado ao ponto dos judeus reunirem-se publicamente em duas casas da cidade alugadas para servirem como sinagogas improvisadas. Trata-se muito provavelmente dos embriões das futuras congregações de *Zur Israel* e *Magen Abraham*. Sob o ponto de vista dos predicantes da Igreja Reformada, os judeus deveriam fazer as suas reuniões de maneira particular, quase escondida. Aos olhos dos deputados ali reunidos, a forma como os judeus reuniam-se “publicamente” era uma afronta sobretudo porque além de escandalizar os próprios calvinistas, permitia, também, aos portugueses acusar os holandeses de serem “meio judeus”, numa clara contestação da autenticidade do cristianismo por eles praticado.

Na verdade esta animosidade por parte dos representantes da Igreja Reformada em razão da publicidade das reuniões realizadas pelos judeus não chegava a ser uma novidade no ano de 1638. A oposição dos predicantes calvinistas às práticas religiosas judaicas é anterior, inclusive, à construção das Sinagogas (*Zur Israel* e *Magen Abraham*). José Antônio Gonsalves de Mello (1999, p. 227) destaca que já “em 23 de julho de 1636 os predicantes Schagen e Poel, da parte do Conselho da Igreja Reformada, apresentaram-se perante o Conselho Político e ofereceram algumas queixas”. As queixas a que Gonsalves de Mello refere-se constam das Nótulas Diárias do Alto Conselho do Recife. O registro é o seguinte:

Os Predicantes Schagen e van der Poel foram indicados pelo Conselho da Igreja para apresentar as seguintes questões: 1. Que se notou que os judeus que moram aqui se reúnem como se estivessem em uma sinagoga, e que eles gostariam que o Conselho tomasse uma decisão à respeito deste assunto. 2. Que o dia de domingo estava sendo profanado demasiadamente por causa de trabalhos (NÓTULAS DIÁRIAS, 1636, v. 2, 23 jul).

Além da acusação da profanação do domingo (dia santo e de descanso para os cristãos, de maneira semelhante ao sábado para os judeus) vemos mais uma vez a manifestação direta no sentido de que os judeus só poderiam reunir-se com a condição de que isto fosse feito de modo a não ser visto pelos habitantes de Recife, ou seja, em particular, e, em último caso, às escondidas. Aqui vislumbramos, de novo, a noção de que os judeus, aos olhos calvinistas, não estavam respeitando tal determinação, de maneira que se fazia necessário que o Conselho de administração tomasse alguma providência a esse respeito. Vale destacar que à época citada

os judeus ainda reuniam-se na casa de Duarte Saraiva<sup>97</sup>. Era a fase do judaísmo praticado nas esnogas<sup>98</sup> particulares. Neste período as reuniões e rituais judaicos eram realizadas nas casas dos próprios judeus ou em um imóvel alugado para tal fim. No caso do Recife, o imóvel escolhido foi a residência do comerciante Duarte Saraiva, acima referido.

Ecos dos posicionamentos apresentados na Assembleia Classical de 05 de janeiro podem ser encontrados, também, na Nótula Diária do dia 15 do mesmo mês e ano. Ali são tratados diversos aspectos religiosos que causavam escândalo aos olhos dos representantes da Igreja Reformada. Há referências a “desordens que se apresentam neste país relacionadas ao casamento, onde há muitos casos de incesto” (NÓTULAS DIÁRIAS, 1638, v.4, 15 jan), à “desordem entre os negros que cometem adultério e prostituição” (NÓTULAS DIÁRIAS, 1638, v.4, 15 jan) e ao “desrespeito geral do ‘Sabbat’, por que muitas pessoas deixam seus negros trabalharem no dia de domingo” (NÓTULAS DIÁRIAS, 1638, v.4, 15 jan). Além desta última referência indireta aos judeus – afinal de contas eram eles, em princípio que guardavam o sábado – há, também, outra mais direta acerca dos seguidores da (por alguns) chamada religião mosaica. Em certo trecho a nótula faz a seguinte referência: “Em seguida visto que eles se queixam das liberdades dos judeus daqui, que estão causando grande escândalo, foi decidido mais uma vez que será permitido que eles façam suas cerimônias escondidos em suas casas” (NÓTULAS DIÁRIAS, 1638, v.4, 15 jan).

Ainda no mesmo ano de 1638, desta feita na Classe realizada no dia 29 de outubro, os deputados calvinistas retomam a discussão acerca dos supostos “excessos de liberdade” cometidos pelos judeus. Na ata daquela reunião consta a seguinte manifestação:

Acerca a liberdade aberta e a ousadia dos Judeus, os Deputados referem que S. Exa. e Altos Secretos Conselheiros declaram que os Judeus não têm tal liberdade, e encarregaram portanto de sua restrição ao Fiscal; contudo, a sua ousadia aumenta cada vez mais, tanto no Recife, como na Paraíba, onde tocaram no escolteto<sup>99</sup> que lhes perguntou sobre sua pretensa liberdade. Sendo isto muito escandaloso e prejudicial para a Igreja e a Glória de Deus, os Deputados são novamente encarregados de tratar com S. Exa. e Altos Secretos Conselheiros a fim de que se dignem sair contra tal ousadia (ATAS DAS CLASSES, 1993, p. 177)<sup>100</sup>.

Neste ponto vemos a mesma discussão já apresentada na primeira reunião dos

<sup>97</sup> Duarte Saraiva foi um judeu português nascido em 1572. Seu nome judaico era David Senior Coronel (Mello, 1996, p. 416-418). O período em que “se fazia esnoga” em sua casa corresponde aos anos de 1634 e 1635 (Wolff, 1986, p. 42).

<sup>98</sup> O termo “esnoga” era utilizado pelos judeus portugueses como sinônimo de “sinagoga”.

<sup>99</sup> O escolteto era uma espécie de fiscal da administração holandesa. O termo designativo de tal função, em holandês, era *Schout*.

<sup>100</sup> Reclamação quase idêntica também foi apresentada na Classe realizada em 20 de abril de 1640 (ATAS DAS CLASSES, 1993, p. 191).

presbíteros realizada naquele mesmo ano. Nota-se, no entanto, que nesta segunda reunião os deputados já afirmam que a administração houvera lhes dado razão na medida em que declararam que “os judeus não têm tal liberdade”. Apesar desta vitória no campo semântico, os deputados deixaram entrever sua insatisfação em razão da providência adotada pelos Altos Conselheiros (a indicação de um fiscal para garantir o cumprimento das restrições) ter se revelado inócua. De acordo com a versão apresentada pelos representantes da Igreja Reformada, parece que os judeus ignoraram solenemente o fiscal enviado (inclusive “tocaram no escolteto”), de modo que persistia o comportamento “muito escandaloso e prejudicial para a Igreja e a Glória de Deus”. Diante disto, novas providências deveriam ser tomadas pela administração colonial. Ao menos era o que pretendiam os deputados calvinistas ali reunidos.

A versão exposta pelos judeus acerca do episódio em que “tocaram no escolteto” encarregado de fiscalizar as restrições impostas ao seu culto pode ser contraposta a um episódio narrado na nótula do dia 28 de setembro (de 1638). A referida anotação faz menção a um episódio extremo de manifestação da intolerância então vigente contra a religião judaica – a despeito da proteção legal. Trata-se de uma reclamação apresentada por Duarte Pereira e Moisés Navarro pelo fato de que a “sinagoga dos judeus na Paraíba foi atacada e destruída (*geherbeerd*) pelo Escolteto Johannes Marichal com grande selvageria” (NÓTULAS DIÁRIAS, 1638, v.4, 28 set). A esta reclamação os representantes da Administração holandesa optaram por consultar os Estados Gerais e o Conselho dos XIX acerca de qual providência tomar. Percebe-se que há flagrante divergência nas duas narrativas acerca do rigor imposto pelos escoltetos em relação à fiscalização das sinagogas. A atitude de escoltetos capazes de destruir uma sinagoga (na Paraíba) não parece muito condizente com o fato de um deles ser solenemente ignorado e desrespeitado pelos judeus (no Recife). De outro prisma de vista, parece pouco provável que se um escolteto fosse completamente incapaz de garantir que os judeus não excedessem às liberdades a eles concedidas (no Recife) e outro fosse capaz de destruir uma sinagoga (na Paraíba). Há, portanto, um choque frontal acerca das duas narrativas sobre a efetividade da fiscalização dos escoltetos e da capacidade dos judeus de anularem ou reduzirem os efeitos desta fiscalização.

As Atas das Classes possuem diversos artigos dedicados à discussão acerca das providências a serem tomadas contra a liberdade dos judeus. Seu mote principal é, em suma, o de que os judeus tinham o direito de realizar seus atos religiosos somente de maneira tão discreta que não pudessem ser notados pelo restante da população. Além disto, tais manifestações insistem no fato de que os judeus descumpriam reiteradamente tais restrições e a administração colonial não tomava nenhuma providência eficaz para contornar tal situação.

Poderíamos citar vários exemplos destas manifestações contidas nas Atas da Classes mas para evitarmos repetições inócuas, restringiremos tais referências a apenas mais duas. A penúltima delas a despeito de sua extensão, pedimos a vênia de transcrevê-la integralmente, por sua importância. Consta da ata de 20 de abril de 1640 a seguinte reclamação:

Visto se saber que os Judeus cada vez chegam em maior número a este país, atraindo a si o comércio por meio das suas astúcias; também já conseguiram a maior parte das lojas para si, e é de recear que tudo irá a pior, vergonha e prejuízo para os cristãos, escândalo para os Brasileiros e Portugueses, e enfraquecimento do nosso estado. Além disto, a sua ousadia quanto ao espiritual se torna tão grande que não somente se reúnem publicamente no mercado aqui no Recife, apesar da proibição do Alto Governo dando assim escândalo a outros, mas ainda se preparam para construir ali uma sinagoga. Eles se casam com Cristãos, seduzem Cristãos, usam Cristãos como empregados nas suas casas e Cristãos para suas concubinas. Os irmãos julgam em conjunto ser de sua jurisdição e estrito dever não somente protestar contra isso a S. Exa. e Altos Secretos Conselheiros, mas também por causa do Nome de Jesus Cristo, nosso único Salvador, que é mais difamado pelos Judeus do que por todos os outros inimigos, para que o que ficou descrito acima, seja remediado em tempo. E, como não haja país em todo mundo, em que os Judeus não sejam limitados, que o mesmo possa acontecer neste país, e os que agem contra isso sejam punidos convenientemente. Ficou resolvido ainda protestar esse assunto por meio de uma missiva ao ilustre Colégio dos XIX (ATAS DAS CLASSES, 1993, p. 208-209).

É interessante notar como os representantes da Igreja Reformada falam, nesta ata, a seu próprio respeito e em nome dos portugueses (católicos). Importante frisar também que nesta oportunidade os deputados calvinistas delimitam as duas esferas nas quais os judeus – a seu ver – traziam prejuízo: em primeiro lugar, no aspecto econômico. Aos olhos dos predicantes os judeus estavam envidando um processo de quase monopólio do comércio da colônia. Em segundo lugar, os judeus traziam prejuízos para a vida espiritual da colônia na medida em que eram responsáveis por condutas escandalosas como fazer suas reuniões religiosas em público, casar-se com e seduzir cristãos, bem como utilizá-los como empregados ou concubinas. O historiador Ronaldo Vainfas, ao tratar da referida assembleia calvinista tece alguns comentários que mitigam bastante o vasto rol de “astúcias” e “escândalos” ali imputados aos judeus. De acordo com o referido pesquisador, os judeus “evitavam casar-se com mulheres cristãs velhas, negras ou mulatas e praticamente proibiam casamentos mistos entre mulheres judias e *goim*<sup>101</sup>. [...] Os judeus não tinham menor interesse em converter cristãos velhos ou calvinistas” (VAINFAS, 2010, p. 198). Os únicos cristãos que os judeus pretendiam converter eram os cristãos-novos, os quais – nunca é demais repetir – tratavam-se, na verdade de judeus (ou seus descendentes) cuja conversão

---

101 Termo hebraico utilizado pelos judeus para designar pessoas que não fazem parte da religião judaica.

forçada ao catolicismo não lhes deixava alternativa senão a vivência de uma religiosidade católica que, no entanto, em muitos dos casos, revestia-lhes apenas os aspectos externos, sendo que em suas consciências e em algumas práticas feitas às escondidas permaneciam considerando-se (e atuando secretamente) como judeus.

Tendo sido demonstrada a insatisfação dos calvinistas a respeito das liberdades concedidas aos judeus, entendemos necessário fazer referência a uma última das atas das reuniões do presbitério calvinista do Brasil holandês. Trata-se de um trecho da Classe realizada entre 09 e 18 de janeiro de 1646. Dez anos após o início das reuniões do Presbitério reformado holandês no Brasil, ainda constava daquela ata a insatisfação pelo fato de que no que se referia “a liberdade dos Judeus, os Ilmos. Senhores informam ter escrito aos Ilmos. XIX sobre este assunto, mas que os Ilmos. XIX não concordaram até agora em negar-lhes sua liberdade, como é claro inclusive da cópia que os Ilmos. Senhores se dignaram em nos mandar” (ATAS DAS CLASSES, 1993, p. 240). Apesar de todas as reclamações protocoladas ao longo de dez anos, os predicantes calvinistas do Brasil holandês não haviam conseguido até aquele momento o seu intento: obter do Conselho dos XIX (a instância máxima da administração da WIC) uma manifestação clara e efetiva no sentido de negar a liberdade aos judeus.

Eis, em suma, como se davam as relações entre judeus e calvinistas nos domínios holandeses no Brasil. Se aqui restou comprovada uma relação ambígua, marcada pelo conflito entre a oposição aberta à liberdade religiosa dos judeus por parte dos clérigos reformados e uma constante indiferença (e às vezes até mesmo proteção) por parte dos ocupantes dos mais altos postos da administração do domínio colonial holandês, a situação dos judeus em relação aos católicos era bastante diferente.

### **3.3. Ações conjuntas de calvinistas e católicos contra os judeus:**

Antes de apresentarmos algumas considerações a respeito do posicionamento dos católicos acerca da liberdade de consciência religiosa concedida aos judeus não podemos deixar de lembrar que esporadicamente protestantes e católicos agiram em conjunto com o objetivo de minar a proteção concedida aos judeus pela administração holandesa. Tratando deste assunto, Frans Leonard Schalkwijk (1986, p. 377) relata, por exemplo, que em 1641, uma ação conjunta de católicos portugueses e calvinistas holandeses resultou na entrega ao governo de um documento intitulado “Objeções dos cristãos comuns” (*Gravamina der gemeene christenen*, em holandês), o qual de acordo com a avaliação feita pelo próprio

historiador e pastor calvinista holandês “continha sugestões absurdas, como a de exigir aos judeus o uso de chapéus vermelhos ou símbolos, para que pudessem ser distinguidos” (SCHALKWIJK, 1986, p. 377).

No entanto, o documento mais representativo acerca da sanha conjunta de calvinistas e católicos contra a presença dos judeus é o memorial endereçado ao Conselho dos XIX pelos Escabinos<sup>102</sup> da Vila de Olinda. Gonsalves de Mello (1996, p. 227-228) o apresenta em sua obra “Gente da Nação”. O referido documento foi “assinado por dois holandeses, Jacques Hack e Willem Doncker, e três portugueses, Gaspar Dias Ferreira, Francisco de Brito Pereira e João Carneiro de Mariz” (MELLO, 1996, p. 227). O próprio Gonsalves de Mello transcreve parte do texto:

O Cristianíssimo desta conquista faz a VV.SS. uma queixa para que, com tempo e madureza de conselho, a mandem remediar. Esta terra se vai enchendo de judeus; quem em todas a naus passam desses Estados para este, e como esta gente é tão odiosa a todas as nações do mundo, e por serem inimigos de Cristo nosso Salvador, não merecem nenhuma amizade, pedimos a VV.SS. proibam desta conquista tão ruins habitantes, porque nem os naturais recebem proveito de seus comércios, vendas e mercancias, por serem gente inclinada a enganar e falências, nem os framengos ficam de melhor condição no logro desta seara; parecia melhor que o colhessem cristãos, que não judeus. E quando não pareça a VV.SS. proibir-lhes a passagem este Estado, pelo menos mandem que não tenham aqui mais larguezas das que têm em Holanda, nem se lhes permita terem vendas públicas, nem outros aproveitamentos que em Holanda não são concedidos, e somente possam ter as vivendas que lá lhes são permitidas. Assim o pedimos a VV.SS. por reverência do nome de Cristo nosso Salvador (MELLO, 1996, 227-228).

Percebe-se que o referido texto consegue reunir as mais variadas modalidades de preconceito (ou ódio, como o próprio escrito dá a entender) possíveis contra os judeus: étnico (já que constituem “gente odiosa a todas as nações do mundo”), religioso (por serem “inimigos de Cristo”), social (já que “não merecem amizade” e são “ruins habitantes”), econômico (pois são voltados a enganar e falências). O objetivo principal do documento era proibição completa da entrada de qualquer judeu. A redução de suas liberdades constituía-se apenas em um pedido alternativo a ser considerado apenas na hipótese do principal não ser concedido.

Passada tal digressão acerca da atividade conjunta de católicos e protestantes em desfavor da liberdade religiosa dos judeus, vejamos qual era o padrão de comportamento dos romanistas em relação às manifestações religiosas judaicas.

---

<sup>102</sup> Os escabinos ocupavam na estrutura da administração colonial portuguesa uma função semelhante à dos atuais vereadores.

### 3.4. A relação entre católicos e judeus: a intolerância abertamente declarada

O primeiro ponto a destacar nesta seara vem do campo da historiografia. Uma das fontes mais patentes da oposição de católicos à liberdade religiosa (e à própria presença) dos judeus é o livro “O Valeroso Lucideno”, escrito em 1648, pelo Frade católico Manuel Calado do Salvador. O escrito elaborado pelo clérigo católico é um dos que mais reproduzem a crença (falsa) de que a invasão de Pernambuco foi desejada, idealizada e financiada por cristãos-novos e judeus residentes ali e na Holanda. Já nas primeiras páginas de seu livro, ao descrever a chegada dos holandeses, o clérigo relata que<sup>103</sup>

Quando apareceu a armada da Holanda, com a qual se alegraram muito os Cristãos Novos, por que vinham nela interessados muitos deles, e tinham contratado com os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais de dar certa forma de dinheiro para os gastos dela, só a efeito de serem livres do Tribunal da Santa Inquisição, da qual se tinha notícia que vinha assentar casa em Pernambuco (CALADO, 1648, 10).

Apesar de ser bastante factível que boa parte dos cristãos novos tenham se alegrado com a chegada dos holandeses, pois efetivamente isto significaria a proteção contra a Inquisição, a historiografia não encontrou base documental para a assertiva de que muitos deles tinham contratado com os holandeses. A despeito de alguns judeus serem acionistas da WIC, este número é muito pequeno diante da magnitude de capitais necessários à fundação e sustento à referida companhia. Gonsalves de Mello demonstra, esteado em dados apresentados pelo historiador alemão Herman Watjen, que a participação dos judeus portugueses no capital da WIC foi insignificante e que “em consequência, não tinham eles condições de influir ou orientar nas decisões dos diretores da empresa” (MELLO, 1996, p. 208).

Além disto, em outra famosa passagem de seu livro, o Frei Manuel Calado elabora uma verdadeira ladainha – para utilizar um termo bastante utilizado pelos católicos – de todas as “desonestidades” que explicariam as razões pelas quais os judeus prosperavam economicamente no Brasil holandês. Diz o frade que:

Haviam vindo com os holandeses quando tomaram Pernambuco alguns judeus, os quais não trazendo mais que um vestidinho roto sobre si, em

103 Aqui e em outras passagens em que fizemos referência a fontes documentais escritas na linguagem da época optamos por atualizar a ortografia para o português contemporâneo. No entanto, a fim de garantir a fidelidade à fonte, indicamos em nota de rodapé o texto original. Desta maneira, o leitor que assim desejar poderá fazer o cotejamento e assim dirimir eventuais falhas na atualização do conteúdo. No original: “Quando apareceu a armada de Olanda, com a qual se alegraraõ muito os Christãos Nouos, por q vinhão nella interessados muitos deles, & tinham contratado com os Olandeses da Companhia das Indias Ocidêtaes de dar certa forma de dinheiro para os gastos dela, sò a efeito de serem liures do Tribunal da Sancta Inquisição, da qual se tinha noticia que vinha assentar casa em Parnambuco (CALADO, 1648, 10)”.



breves dias se fizeram ricos com seus tratos, e mofatras, o que sabido por seus parentes, que viviam na Holanda, começaram a vir tantos, e de outras partes do Norte, cada uma com suas baforinhas, que em quatro dias se fizeram ricos, e abundantes, porque como os mais deles eram Portugueses de nação, e haviam fugido de Portugal por temor da Santa Inquisição, e juntamente sabiam falar a língua Flamengo, serviam de tradutores entre os holandeses e portugueses, e por esta via granjeavam dinheiro, e como os portugueses não entendiam os flamengos, nem eles aos portugueses, e não podiam negociar nas compras, e vendas, aqui metiam a mão os judeus comprando as fazendas por baixo preço, e logo sem risco, nem perigo as tornavam a revender aos portugueses com ganho certo sem trabalho algum; também tomaram todos os postos de corretores dados pelos flamengos, e por esta via não havia coisa de proveito que lhe não passasse pelas mãos, e assim eles tomavam para si o de que haviam de ter a ganancia certa, e o demais passaram a terceiros, e quando os portugueses haviam de fazer algumas petições aos ministros da justiça holandesa, ou mover alguma causa, os judeus faziam as petições, e eram os procuradores das causas, e vinham em conhecimento de todas as coisas, e por se congraçarem com os holandeses lhes descobriam todos os segredos que na terra havia, e também nisto tinham seu ganho; deram também em dar alvitres aos holandeses para os enriquecer, e fazer os moradores pobres. (CALADO, 1648, p. 53-54)<sup>104</sup>.

São óbvios os exageros cometidos pelo Frade Manuel Calado. Eles, no entanto, servem para revelar ao historiador atento não somente a forma preconceituosa como os judeus eram tratados, como dão indícios de quais eram as principais atividades desenvolvidas por eles no Brasil holandês. Devido aos objetivos deste trabalho não nos deteremos nas indicações valiosas que tal passagem traz para a compreensão da história econômica e social dos judeus – tanto no caso particular do próprio Brasil holandês quanto no âmbito mais geral. Para nossos objetivos basta que se enxergue no referido texto a forma preconceituosa com que os judeus eram vistos por alguns dos representantes da Igreja Católica – da qual o Frei Manuel Calado era um dos mais importantes porta-vozes.

Além de ser autor de escritos claramente contrários à permanência dos judeus no

---

104 No texto original: “Aviaõ vindo com os Olandeses quando tomaraõ a Parnambuco alguns Iudeos, os quaes não trazendo mais que hum vestidinho roto sobre si, em breues dias se fizeraõ ricos cõ seus tratos, & mofatras, o que sabido por seus parentes, que viuiaõ em Olanda, começaraõ a vir tantos, & de outras partes do Norte, cada uma com suas baforinhas, q em quatro dias se fizeraõ ricos, & abundantes, porque como os mais deles eraõ Portugueses de nação, e auiaõ fugido de Portugal por temor da Sancta Inquisição, & juntamente sabiam falar a lingoa Flamengo, seruiaõ de lingoas entre os Olandeses, & Portugueses, & por esta via grangeauaõ dinheiro, & como os Portugueses naõ entendiam os Flamengos, nem eles aos Portugueses, & naõ podiam negociar nas compras, & vendas, aqui metiaõ a maõ os Iudeos comprando as fazendas por baixo preço, & logo sem risco, nem perigo as tornauaõ a reuender aos Portugueses com ganho certo sem trabalho algum; também tomaraõ todos os officios de correctores dados por os Flamengos, & por esta via não hauia cousa de proveito que lhe não passasse por as maõs, & assi eles tomauaõ para si o de que auiaõ de ter a ganancia certa, & o demais passaraõ a terceiros, & quando os portugueses auiam de fazer alguas petiçoens aos ministros da justiça Olandesa, ou mouer algua causa, os iudeos faziam as petiçoens, & eraõ os procuradores das causas, & vinham em conhecimento de todas as cousas, & por se congraciarem com os Olandeses lhes descobriam todos os segredos que na terra auia, & também nisto tinham seu ganho; deraõ també em dar aluitres aos Olandeses para os enriquecer, & fazer os moradores pobres” (CALADO, 1648, p. 53-54).

território do Brasil holandês, Manuel Calado esmerava-se também em tentar reconverter ao catolicismo cristãos-novos que, com chegada dos holandeses, haviam abraçado o judaísmo.

No entanto, o autor do *Valeroso Lucideno* não foi o único clérigo católico a trabalhar contra os judeus residentes no Brasil holandês. Apesar de não residir nos domínios neerlandeses, outro personagem católico que merece destaque nesta seara é o então Bispo de Salvador, Dom Pedro da Silva e Sampaio. Ronaldo Vainfas (2010, p. 194) destaca que o referido bispo instruiu diversos processos contra judeus ou cristãos-novos residentes no Brasil holandês, sendo o processo de Isaac de Castro o mais famoso deles. Para o historiador da UFF, este bispo ao lado do frade escritor do *Lucideno* acabaram formando uma dupla bastante atuante “na defesa do catolicismo e no combate ao alastramento do judaísmo no Brasil sob o manto protetor dos holandeses (VAINFAS, 2010, p. 194). Enquanto o último, “que vivia no coração da Nova Holanda, sabotava o proselitismo da *Zur Israel*, reconvertendo judeus ao catolicismo, Dom Pedro da Silva, por sua vez, agia como inquisidor, mais preocupado em prender e castigar os apóstatas do que em reduzi-los à fé católica (VAINFAS, 2010, p. 194).

A atuação dos católicos contra a liberdade concedida aos judeus não se restringia, no entanto, a seus clérigos (dos quais Manuel Calado e Pedro da Silva foram exemplos significativos). Também os leigos atuaram em igual sentido. Um dos momentos exemplificativos disto foi a Assembleia Geral realizada em 1640. A referida reunião realizada em 1640 foi composta por representantes das principais povoações do domínio holandês. Seu objetivo era demonstrar que os holandeses tinham apreço pelos portugueses e que desejavam, a seu modo, é claro, ouvir as suas sugestões para as melhorias do governo daquela região. Conforme a própria ata da Assembleia indica, seu intuito era reunir “todas as câmaras ou tribunais de justiça representadas pelos escabinos e moradores portugueses de suas jurisdições, para tratarem de coisas que são necessárias ao bem público e à direção do Governo deste Estado” (ATA, 1886, p. 174) Os representantes de cada região fizeram suas propostas sobre os mais diversos aspectos da administração a exemplo da justiça, da guerra, e da religião. Neste último tipo de indicação é que podemos enxergar as manifestações portuguesas de oposição em relação à população judaica do Brasil holandês. Vejamos, então, algumas dessas passagens.

Entre as proposições e requerimentos apresentados pela Capitania da Paraíba acerca dos assuntos religiosos constava o seguinte: “que os judeus sejam banidos da Paraíba” (ATA, 1886, p. 228). Clareza e objetividade maiores que estas seriam impossíveis. Os representantes da Paraíba não pediam meras restrições às atividades religiosas dos judeus. Pretendiam a sua completa exclusão do território paraibano. Não admitiam qualquer tipo de presença judaica

em seus domínios. Uma providência tão rigorosa e excludente quanto esta dificilmente seria acatada pelo Conselho Supremo. A decisão deste acerca da referida proposição foi de que “os judeus que delinquirem ficam sujeitos à justiça e por ela podem ser punidos” (ATA, 1886, p. 228). Conforme veremos adiante, o mero fato de um judeu ser levado à justiça comum já era bastante grave aos olhos de sua comunidade, no entanto, é assaz patente que a manifestação do Conselho neerlandês é absolutamente menos gravosa que a pretensão apresentada pelos representantes paraibanos.

Percebe-se, assim, que se a atitude dos calvinistas em relação aos judeus era mormente voltada para a redução de suas liberdades religiosas, a postura católica, por sua vez, era bem menos comedida. Ao passo que alguns dos cristãos reformados queriam apenas que os judeus realizassem suas práticas religiosas às escondidas e outros até mesmo faziam a chamada “vista grossa”, os católicos, por sua vez, não aceitavam qualquer tipo de convivência. Desejavam, antes de tudo, a expulsão ou banimento de todos os judeus do Brasil holandês.

Em meio a este cenário ambíguo, marcado por um lado pela garantia da liberdade de consciência religiosa estabelecida pelo “Regimento de 1629”, e por outro, por perseguições e ofensas dirigidas por partes de ambas as religiões cristãs do Brasil holandês, aos judeus não restava alternativa senão criar estratégias de convivência com estas populações, ou seja, estratégias ou táticas (para usar a expressão de Michel de Certeau) voltadas para a redução dos impactos dos comportamentos de aberta inimizade e intolerância contra eles dirigidos. Uma dessas estratégias foi a autoregumentação comunitária. Os principais exemplos desta estratégia adotada pela comunidade judaica do Brasil holandês podem ser encontrados no mais importante documento produzido por aquela comunidade: o seu livro de Atas.

### **3.5. Uma estratégia de reação dos judeus: o Livro de Atas e a auto-regumentação comunitária<sup>105</sup>:**

Conforme já dado a entender anteriormente, a comunidade judaica reunida na colônia holandesa na América inicialmente praticava seus rituais religiosos em casas: as chamadas esnogas particulares. A partir de 1636, o fluxo de judeus oriundos da Holanda para Pernambuco e províncias vizinhas intensificou-se a tal ponto que fez-se necessária a construção de sinagogas. Apesar de referências esparsas à existência de outros locais de

---

<sup>105</sup> Uma primeira (e mais longa) versão do texto que compreende esta subseção foi apresentado sob a forma de comunicação no Seminário Internacional Intercâmbios Historiográficos, realizado em 2015, pelo PROHIS/UFS, e publicado nos anais do mesmo evento.

reunião dos judeus no chamado Brasil holandês<sup>106</sup>, só há prova documental da existência de duas sinagogas naquele período: a *Kahal Kadosh Zur Israel* [Santa Congregação Rochedo de Israel], em Recife e a *Kahal Kadosh Magen Abraham* [Santa Congregação Escudo de Abraão], na Cidade Maurícia – povoação construída defronte para Recife, na Ilha de Antônio Vaz, na outra margem do Rio Capibaribe, atual bairro de Santo Antonio – fundadas, respectivamente, em 1636 e 1637 (FEITLER, 2005, p. 69). Estas duas congregações tiveram existência independente em certo momento porém no ano de 1648, a congregação de Maurícia passou a subordinar-se a *Zur Israel*. Dentre os documentos produzidos por tais congregações, o seu “Livro de Atas” foi, sem dúvida, o mais importante.

O “Livro de Atas” é antes de tudo um conjunto de ordenações comunitárias cuja finalidade principal é a regulamentação da administração da comunidade judaica do Recife e de Maurícia, particularmente no tocante aos assuntos das sinagogas e a manutenção de suas atividades. No entanto, alguns de seus artigos vão além disto. Acabam funcionando também como estratégias de normatização do comportamento comunitário de forma a garantir que seus membros não precisassem recorrer à justiça secular e não dessem caso a ser alvo dela. Este tipo de estratégia é, em grande parte, uma decorrência do fato da religião judaica ter sua prática proibida em diversos países até aquele momento da história – século XVII. Na península ibérica, uma das consequências desta proibição era o fato de que aqueles sobre quem pairasse a mera suspeita de práticas religiosas judaicas, pudessem ser investigados e até mesmo condenados pelo Tribunal da Inquisição do Santo Ofício. Outro aspecto muito ligado a este receio em recorrer à justiça estatal refere-se às constantes acusações – infundadas, nunca é demais dizer – de que os judeus eram responsáveis por diversos infortúnios ocorridos na Europa, sobretudo na Idade Média. Em alguns locais, os judeus chegaram a ser responsabilizados até pelo aparecimento da peste. Por todos estes motivos, era interessante, do ponto de vista das comunidades judaicas, evitar ao máximo o recurso à justiça comum, secular. Era muito mais seguro e salutar resolver os problemas internamente<sup>107</sup>. Sob este ponto de vista, a comunidade religiosa seria capaz de resolver grande parte de seus problemas, inclusive alguns cuja alçada seria *prima facie* de competência da justiça estatal e secular.

Vejamos, então, como este tipo de estratégia manifestou-se através do “Livro de Atas”

---

106 Bruno Feitler (2005, p. 72), por exemplo, refere-se à existência de sinagogas informais na Paraíba, em Olinda, em Itamaracá e em Penedo.

107 Bruno Feitler (2005, p. 71) acrescenta ainda o fato de que as comunidades judaicas de Pernambuco exerciam uma política da “maior discrição possível”. Para ele, tanto a comunidade de Recife quanto a de Amsterdam, adotavam tal postura a fim de “não se demarcar culturalmente da sociedade protestante que a acolhia”. Ronaldo Vainfas (2010, p. 183), por sua vez, destaca que “buscava-se preservar a pureza da lei e a ordem da congregação, quer para reforçar a autoimagem de todos, quer para defender a comunidade das hostilidades externas”.

das comunidades judaicas pernambucanas. Os artigos nos quais este tipo de estratégia fica mais clara são os de número 19, 20, 25, 26, 27, 28 e 31, dentre as *haskamot*<sup>108</sup>. Além destes, deve ser citado, também, o comando inserto na anotação datada de 05 de Hesvan de 5411.

A *haskamá* de nº 19 estabelece o seguinte<sup>109</sup>:

Nº 19

Que nenhuma pessoa faça reuniões com outras, em público ou em segredo, para obter votos, pareceres por escrito ou não, para efeito de irem contra o que os Senhores do *Maamad* ordenarem. Nem pode [ninguém] defender [ações] que se façam para obstruir as ordens dos Senhores do *Maamad* e a quietação deste K.K. Qualquer pessoa que for tão atrevida a for contra este, pagará de pena 250 florins. Sendo admoestado e ficando em sua contumácia, o declaramos desde logo apartado de nossa nação. Não serão admitidos sem primeiro pagarem a dita pena e fazer a penitência que os senhores do *Maamad* lhes ordenarem. Na mesma pena incorrerá quem fizer papéis difamatórios ou pasquins, ou escrever cartas difamatórias contra qualquer pessoa que seja, tanto neste Recife como para a Holanda e outras partes, e sempre fará a penitência que os Senhores do *Maamad* ordenarem (WEITMAN, 2003, p. 31).

Aqui destacamos o último parágrafo da norma. Os Senhores do Conselho determinam que nenhum membro da comunidade poderia escrever papéis ou cartas difamatórias contra qualquer pessoa do Recife. Desta maneira, embora no polo ativo da norma estejam apenas os membros da comunidade, a esfera passiva compreende todos os habitantes do Recife e da Holanda. Sob o ponto de vista dos *mahamadim*, a difamação espalhada por algum dos membros da comunidade judaica acabaria por redundar na difamação e prejuízo da própria comunidade. Por tal razão, este tipo de conduta deveria ser seriamente desencorajada e punida.

O regulamento de nº 20, por sua vez, determina:

Nº 20

Que ninguém tome cartas alheias vindas da Holanda ou de outras partes para ficar com elas sob pena de *berachá*, salvo se for com bom coração de dá-las logo aos seus donos. E se terá muito cuidado com que em *Shabat* não se vá tomar cartas do correio e nem de outras partes, pois é contra a observância de nossa Santa Lei (WEITMAN, 2003, p. 31).

*Berachá* é o termo hebraico utilizado para designar uma espécie de advertência que se constitui num passo inicial para o afastamento da congregação. A palavra significa

<sup>108</sup> *Haskamot* é a forma plural da palavra *haskamá* e significa “decisões, acordos, artigos e dispositivos da Constituição de uma congregação judaica” (WEITMAN, 2003, p. 20).

<sup>109</sup> Quanto à transcrição dos artigos, optamos por apresentá-las sob a forma modernizada, conforme apresentadas pelo Rabino David Weitman (2003). Por questão de espaço, ficamos impossibilitados de apresentar a transcrição paleográfica. O leitor mais ávido, no entanto poderá consultá-la na transcrição realizada por Arnold Wiznitzer (1953).

literalmente benção, no entanto seu uso ocorre como “eufemismo para significar maldição” (WEITMAN, 2003, p. 18). A norma em tela refere-se a um serviço de escopo público: a entrega de cartas. Diante de tal prescrição não há como não lançar a pergunta: seria a prática de ficar com cartas alheias um hábito tão comum, na comunidade, a ponto de ser elaborado um estatuto específico para proibi-lo?

Na *haskamá* de nº 25, lemos o seguinte:

Nº 25

Terão os Senhores do *Maamad* obrigação de se ajuntarem duas vezes na semana para tratarem das necessidades que houver na terra e cuidar delas e juntamente do bem comum. Particularmente, para que não haja pessoa de ruim vivenda, ou de outras suspeitas ruins e tratar de emendá-la pelo melhor meio que se possa, sem escândalo público. E, caso não haja progresso, ditos Senhores do *Maamad* lhe darão a pena que merece tal desobediente, e a que se lhe puser se executará. Entende-se sempre que a pena imposta por execução é para que não haja iniquidade em Israel (WEITMAN, 2003, p. 33).

Neste artigo, a preocupação com a esfera extra-religiosa é cristalina. Cabia aos *mahamadim* zelar não somente pelo correto exercício do culto divino como também pelas questões terrenas. Para tanto, deveriam reunir-se duas vezes por semana. Importante frisar, também, que o âmbito desta norma refere-se tanto a questões materiais (não deveria haver na comunidade “pessoa de ruim vivenda”) quanto comportamentais (não deveria haver, também membros da comunidade alvos de suspeitas ruins).

A regulamentação contida no nº 26, por sua vez, determina: “Nº 26 - Que sucedendo algum caso indecente com alguma pessoa, e ela cair nas mãos da justiça, desde logo lhe protestam de não darem favor nem palavra por ela, pois seu caso não o merece e nem é de nossa reputação (WEITMAN, 2003, p. 33)”. Esta *haskamá* é a que demonstra mais explicitamente a postura da comunidade judaica no sentido de evitar fazer uso da justiça secular. Caberia aos seus membros zelarem por suas condutas de maneira tal que não corresse risco de caírem nas “mãos” da justiça. Aos desobedientes, cuja indecência os levasse ao malho da justiça, a comunidade não deveria prestar auxílio algum e nem mesmo palavra em seu favor.

Já no artigo 27, podemos ler o seguinte:

Nº 27

E, considerando que todo gênero de disputa contra outras religiões é em nosso dano e prejuízo, se ordena que nenhuma pessoa o possa fazer. O que se achar que caiu em dito erro, terá sua pena [prescrita] pelos Senhores do *Maamad* como bem lhes parecer (WEITMAN, 2003, p. 33).

Uma das percepções mais claras da comunidade judaica era a de que todas as disputas

de cunho religioso em que os judeus se envolviam sempre redundavam em seu prejuízo. Por este motivo, a postura mais correta – e segura – era evitar qualquer tipo de disputa acerca de assuntos religiosos.

Já na *haskamá* de nº 28, a determinação diz que:

Nº 28

E, havendo alguma divergência de dinheiro ou fazenda ou crime ou outra divergência qualquer entre os *Yachidim* deste K.K., serão obrigados a vir com ela diante dos Senhores do *Maamad* como é costume do povo de Israel, sob pena de *Berachá*. Os Senhores do *Maamad* os ouvirão e os julgarão fazendo compromisso ou não; procurando que a pena que se puser a quem não estiver com razão, que uma metade seja aplicada para os nossos pobres e a outra metade para o hospital. Se alguma das partes puser suspeita em alguma pessoa do *Maamad*, seja lícita ou ilícita, se aceitará e se porá outra pessoa em seu lugar a contento das partes. E parecendo aos Senhores do *Maamad* ser conveniente remeter o caso a outros homens bons, poderão fazê-lo e as suas sentenças e acordos terão o mesmo vigor que as dos Senhores do *Maamad*, ficando reservados casos que parecer aos Senhores do *Maamad* que convém dar licença para ir à justiça. Que nenhuma pessoa dê testemunho contra seu próximo sem licença dos Senhores do *Maamad* nem por palavra nem por escrito sob pena de *Berachá* (WEITMAN, 2003, p. 35).

*Yachidim* é o termo designativo dos membros de uma congregação judaica. Seu singular é *Yachid* (WEITMAN, 2003, p. 23). Os membros da comunidade deveriam levar ao conhecimento dos *mahamadim* inclusive suas querelas jurídicas. O poder do *Mahamad* deveria estender-se inclusive a questões meramente civis.

O artigo de nº 31, por sua feita, estabelece o seguinte:

Nº 31

Em dia de *Purim* não se admitirá taça [de coleta] de particulares; tanto daqui como pobres de fora. Nem poderão pedir fora da sinagoga esmola particular para ninguém. Exceto uma taça geral da sinagoga para repartir entre todos os pobres – fora a do meio siclo e das maiores caixinhas. Quem quiser oferecer aos oficiais da sinagoga, o poderá fazê-lo com *Misheberach* (WEITMAN, 2003, p. 35).

A festa de *Purim* ocorre no dia 14 do mês de Adar (ou no dia 15, em cidades muradas). *Mi Sheberach* é “uma prece oferecida pelo cantor para honrar pessoas, pedindo a benção de D-us para aqueles mencionados na prece” (WEITMAN, 2003, p. 21). A presente determinação pretende que a ordem prevaleça não só no interior da sinagoga como em todo o seu entorno já que nenhum pedido de esmola poderia ser feito fora da casa de orações.

Finalmente, a anotação inserida no Livro em 05 de Hesvan de 5411, estabelece que:

Em 5 de *Cheshvan*, de 5411

Considerando os Senhores do *Maamad* o dano que podem causar os ajuntamentos e tumultos de *goim* que ocorrem na noite de *Simchá Torá* por se abrir a sinagoga depois de *arvit* e, juntamente, ser isto causa de se

cometerem descomposturas tanto de *goim* como dos nossos, coisas que não se permite que aconteça na casa de nossas orações. Comparaceram todos os *Yachidim* deste K.K. e concordaram que em dita noite de *Simchá Torá* e *Shabat Bereshit*, ao sair de *arvit* se feche a porta da sinagoga levando as chaves o *Parnas* que então servir, com o que se evitará toda inquietação e escândalo; E que tudo seja *Besiman Tov* em serviço do D-us Bendito (WEITMAN, 2003, p. 63).

*Goim* é o termo que designa as pessoas que não são adeptas da religião judaica, conforme já indicamos anteriormente. *Simchá Torá* trata-se “do festival de júbilo pela Lei, o qual encerra o festival de *Sucot* (Tabernáculos). *Arvit* é o serviço religioso noturno. *Shabat Bereshit* é o sábado em que se lê a primeira seção do Pentateuco. *Besiman Tov* significa “de bom algúrio”. É uma “maneira usual de congratular-se com alguém” (WEITMAN, 2003, p. 18-23).

Ronaldo Vainfas (2010, p. 185) tece algumas considerações acerca da festa de *Simchá Torá*. Para ele “o livro de Atas da Zur Israel comprova que a festa de *Simchá Torá* parecia ser a mais desordeira no cotidiano da comunidade”. Vainfas conjectura ainda que, “nessa ocasião, contrariando o isolamento pretendido pela Zur Israel, havia um conagraçamento geral na noite da Torá, reunindo-se os judeus com seus contrerrâneos cristãos-novos ou até cristãos-velhos”. Esta concentração inesperada inclusive de pessoas de outras religiões é que teria levado o *Mahamad* a determinar o fechamento da sinagoga, inclusive devendo o *Parnas* levar as chaves.

Percebe-se, assim, que em breve análise do “Livro de Atas” podemos vislumbrar a demonstração cabal da principal estratégia de convivência dos judeus em meio a um cenário onde a tolerância exposta na documentação oficial da administração holandesa encontrava-se bastante distante da realidade de perseguição e intolerância com a qual os judeus eram diariamente confrontados. Esta estratégia consistia em primeiro lugar em rigoroso controle das atitudes dos membros da comunidade, evitando-se ao máximo possível o envolvimento em discussões religiosas e quaisquer outras ocasiões que pudessem gerar situações consideradas escandalosas pelos demais habitantes da colônia holandesa. Em segundo lugar, esta estratégia estava calcada na punição efetuada pela própria comunidade para aqueles que não incorressem nos erros acima descritos. É preciso deixar bem claro que a autorregulamentação comunitária não foi a única tática utilizada pelos judeus na tentativa de minimizar os efeitos da intolerância contra eles dirigida. Optamos por apresentá-la com maiores detalhes pelo fato de a considerarmos bastante significativa como demonstração de um esforço na busca pela constituição de um ambiente mínimo de convivência no qual os judeus pudessem expressar-se em todos os seus aspectos existenciais, inclusive na sua



dimensão religiosa.

Salta aos olhos, portanto, que o cenário de convivência inter-religiosa do Brasil holandês não era exatamente amistoso. Apesar de estar longe de constituir-se na situação ideal para os judeus o Brasil holandês, era – naquele tempo – um dos melhores cenários possíveis. Em meio a este contexto cada um dos grupos religiosos ali presentes criaram suas estratégias de ampliação de seu campo de capitais simbólicos e de redução dos capitais de seus concorrentes. Aqui, devido aos propósitos de nosso trabalho, pudemos visualizar as diferentes posturas adotadas pelos grupos cristãos na concorrência com os judeus. Tais posturas foram analisadas mormente sob o prisma de seus resultados políticos e sociais. É chegado o momento, portanto, de verificar como este conjunto de interferências recíprocas influiu na constituição da experiência da religiosidade judaica nesta complexa trama de vivências, encontros e desencontros religiosos que foi o Brasil holandês.

## CAPÍTULO 4 - O JUDAÍSMO INSTITUCIONALIZADO: VICISSITUDES E ESPECIFICIDADES DAS RELIGIOSIDADES JUDAICAS NO BRASIL HOLANDÊS

Nos capítulos anteriores deste trabalho acompanhamos os percalços e a realizações dos cristãos-novos desde sua saída forçada da Península Ibérica até a chegada ao Recife holandês, onde sob a proteção da administração neerlandesa, puderam, a despeito da oposição de católicos e calvinistas, abraçar oficialmente a religião que cultivavam (ou desejavam cultivar) em suas mentes e seus corações.

Neste passo do trabalho tencionamos vislumbrar que religião era esta. Pretendemos, com a devida vênua pelo uso da linguagem figurativa, fazer com que nossos olhares entrem nas sinagogas (e eventualmente nas residências) através dos relatos deixados pelos personagens que efetivamente vivenciaram aquela realidade e cujos testemunhos chegaram até nós – ainda que com alguns obstáculos, dos quais o olhar do Inquisidor é o mais desafiador. Objetivamos aproximarmo-nos das cerimônias e rituais desenvolvidos por judeus e cristãos-novos portugueses e holandeses, com o objetivo de elaborar um “misto de morfologia e esboço”<sup>110</sup> acerca da religiosidade judaica desenvolvida e vivenciada no seio do cadinho cultural do Brasil holandês.

Para tanto seguiremos os passos, ou indícios como diria Carlo Ginzburg, deixados por cristãos-novos que viveram na região do nordeste brasileiro ocupada pelos holandeses e ali tiveram a possibilidade de professar publicamente o judaísmo, os quais foram presos e processados pelo Santo Ofício justamente pelo fato de terem (ao menos sob a ótica dos inquisidores) usufruído de tal oportunidade. É justamente nos processos inquisitoriais a que tais homens foram submetidos que encontraremos os registros de tais passos. Utilizando-nos do ferramental teorizado e praticado por Carlo Ginzburg, pretendemos através dos indícios deixados pelos depoimentos de tais personagens frente ao aparato inquisitorial, reconstruir um retrato mínimo da religiosidade judaica experienciada por tais homens em suas quatro dimensões: como *comunidade*, como *sistema de atos*, como *conjunto de doutrinas* e como *sedimentação de experiências* (GRESCHAT, 2005). Desejamos cotejar tal retrato com o que já dissemos sobre a religiosidade criptojudaica, com a religiosidade normativa judaica daquela

---

<sup>110</sup> Falamos em “misto de morfologia e esboço” pois sabemos da impossibilidade da elaboração de uma morfologia de qualquer experiência religiosa nos limites de uma dissertação de mestrado. Por outro lado, não pretendemos abrir mão da busca pela compreensão mais ampla possível acerca das formas sob as quais as diversas partes (vale dizer, no caso concreto, aspectos e vivências) da religiosidade judaica do Brasil holandês se constituem e se relacionam. Isto no entanto, pelos motivos já expostos, dar-se-á de maneira simplificada, resumida e inicial, exatamente como um esboço.

época e em certa medida com o judaísmo normativo de nosso tempo.

A segunda “porta” ou “lente” que utilizamos para “entrar nas sinagogas” foram os documentos produzidos pelo próprio *stablishment* judaico da época. Aqui referimo-nos a textos produzidos pela elite intelectual e social das congregações judaicas de Recife, Maurícia e Amsterdam a exemplo de seus regulamentos e de alguns livros de oração ou de instrução religiosa. É através desta segunda lente que se torna possível o cotejamento supramencionado.

O objetivo ideal deste capítulo, como já foi dado a antever, seria conseguir reconstituir os ambientes e experiências vividos pelos cristãos-novos e judeus nas sinagogas e residências onde se realizavam as práticas judaicas do Brasil holandês. É óbvio que a reconstrução histórica, por mais cuidadosa e eficiente que seja, não tem tal alcance. Alguns obstáculos não podem deixar de ser registrados, nesta perspectiva. As fontes com conteúdo de teor mais claramente narrativo de que dispomos são os processos inquisitoriais. É nos relatos apresentados por seus réus e – eventualmente – testemunhas que temos acesso ao que há de mais próximo a “entrarmos” na sinagoga e nos lares judaicos do Brasil holandês. Levando-se tal circunstância em consideração, percebemos que esse acesso ao âmbito interior da vivência das religiosidades judaicas se dá sob os efeitos das interferências de no mínimo três fatores (ou obstáculos): (a) a visão dos agentes da Inquisição (responsáveis, em última instância, pela forma sob a qual as palavras ditas foram transformadas em palavras escritas e assim legadas para a posteridade), com os consequentes riscos de infidelidade aos relatos apresentados, tanto por má-fé quanto por ignorância; (b) as possíveis mentiras propositadamente contadas pelos processados (ou pelas testemunhas), como estratégia de defesa (ou de acusação, no caso de testemunhas mal intencionadas) ou o verdadeiro desconhecimento das cerimônias mais complexas do judaísmo rabínico; e (c) a combinação dos dois fatores acima citados.

Ou seja, toda cautela é pouca. Tudo isto deve e foi levado em consideração na elaboração deste capítulo.

Tomados tais cuidados, optamos por estruturar a nossa narrativa em dois blocos principais: um primeiro (mais breve) dedicado ao judaísmo normativo apresentado nas documentações oficiais das comunidades sefarditas luso-holandesas, sobretudo no *Livro de Atas das Congregações de Zur Israel e Maguen Abraham*. Num segundo momento (bem mais extenso), trataremos das experiências religiosas registradas nos processos inquisitoriais dos acusados por “culpas de judaísmo” do Brasil holandês.

Nosso primeiro passo, portanto, será dado em direção ao judaísmo do Brasil holandês que ficou registrado nos documentos oficiais da comunidade judaica recifense, dos quais o Livro de Atas é o principal.

#### 4.1 A institucionalização do judaísmo nas sinagogas do Brasil holandês:

Embora haja registros da presença de judeus no nordeste brasileiro desde o ano de sua ocupação pelos holandeses<sup>111</sup>, a presença dos “professores da lei de Moisés” (como registravam os inquisidores em seus processos) ganha efetivo incremento entre o final da primeira e o início da segunda metade da década de 1630. Tanto isto é verdade que apenas no ano de 1636 foi oficialmente instalada a primeira congregação do Brasil holandês (e das Américas): a *Kaal Kadosh Zur Israel*.

Desta maneira, nos anos iniciais da ocupação holandesa a população judaica representava números ainda relativamente incipientes. Não é surpresa notar, portanto, que igualmente restritas eram as atividades religiosas desenvolvidas pelos adeptos do judaísmo naquele período. Sabe-se, contudo, que as reuniões eram realizadas em casas particulares. A mais conhecida dessas residências “onde se reunia esnoga” era a de Duarte Saraiva (ou David Sênior Coronel), a qual representa o embrião da futura congregação. Há notícia de que Duarte Saraiva estava em Recife desde pelo menos 1635, ano em que arrendou o engenho Madalena (MELLO, 1996, p. 417). Há ainda a informação de que Simão Drago (aliás, Isaac Franco) teria comprado um *Sefer Torá* em Amsterdam, no ano de 1633, para trazê-la para o Brasil. Este fato narrado pelo historiador e rabino I.S. Emmanuel (1955), no entanto, encontra resistência de historiadores brasileiros como José Antônio Gonsalves de Mello (1996, p. 230) e Ronaldo Vainfas (2010, p. 143), no tocante à data de tal ocorrência.

O ano de 1636, no entanto, pode ser considerado como um marco para as atividades religiosas judaicas no Brasil holandês, devido a instalação da *Zur Israel*, ainda que funcionando de maneira provisória em uma casa alugada. Neste mesmo ano os membros da comunidade judaica recifense decidiram construir um prédio apropriado para acolhê-los em suas orações, estudos e festividades. Tal edifício teria sua construção finalizada provavelmente no mês de janeiro de 1641 (BREDA, 2007, p. 175). A Sinagoga do Recife estava finalmente edificada.

Antes mesmo da inauguração do prédio da sinagoga recifense, verificou-se que o número de judeus residentes em Maurícia, na ilha de Antônio Vaz, já era suficiente para justificar a fundação de uma segunda comunidade, específica para os judeus moradores daquela localidade. Sobre esta segunda comunidade, as informações disponíveis são parcas. Se no caso da *Zur Israel*, o local de seu funcionamento é conhecido – constituindo-se,

---

<sup>111</sup> Entre os primeiros judeus a dirigirem-se para o Brasil holandês, para citar apenas um exemplo, estava Samuel Cohen, o qual teria vindo junto com a própria esquadra dos holandeses em 1630 (MELLO, 1999, p. 211).

inclusive, em atração turística do Pernambuco atual – o mesmo não ocorre em relação à *Kaal Kadosh Maguen Abraham*. É provável que nunca tenha sido construído um prédio específico para servir-lhe de sede. Sabe-se apenas que no ano de 1649, as reuniões ocorriam na casa de Josua Jesurun de Haro (RIBEMBOIM, 2002, p. 14; MELLO, 1996 p. 472). Sua fundação provavelmente deve ter ocorrido no ano de 1637 (MELLO, 1996, p. 231; VAINFAS, 2010, p. 146).

Apesar de ser bastante conhecida a existência de ao menos duas sinagogas “informais” no território controlado pelos holandeses na América do Sul (uma na Paraíba e outra em Penedo), o fato é que, em tal território, as comunidades do “Rochedo de Israel” e do “Escudo de Abraão” foram as únicas formalizadas e das quais os nomes são conhecidos.

#### 4.1.1 A Estrutura e a vida sinagogais:

Para gerir e conduzir as atividades administrativas e religiosas das sinagogas construídas no Brasil holandês, ao menos as oficiais, sediadas em Recife e Maurícia, foram designados homens com grande conhecimento acerca da religião judaica. Segundo José Antônio Gonsalves de Mello (1996, p. 277) em tais funções “serviam personagens ilustres entre os *sefardim* de Amsterdam”. Para citar apenas alguns exemplos destes homens ilustres do judaísmo luso-holandês designados para officiar em terras americanas, basta fazer referência a nomes como os de Isaac Aboab da Fonseca, Jehosua Velozino, Samuel Frazão, Isaac Nehamias e Mosseh Rephael D’Aguilar. Este último desempenhou a função de *Haham*, ou Rabino, da sinagoga de Maurícia. Os quatro primeiros, por sua vez, ocuparam respectivamente as funções de *Haham*, ou Rabino, *Hazan*, ou Leitor, Rubi, ou Mestre-Escola, e *Samas*, ou guarda (MELLO, 1996, p. 277) da congregação do Recife.

Além destes personagens ilustres mais diretamente ligados à esfera religiosa, também tinham grande destaque no dia-a-dia sinagoga os homens responsáveis pela administração da comunidade.

A maneira mais fácil de compreendermos como funcionavam as engrenagens administrativas das comunidades de Recife e Maurícia é justamente através do Livro de Atas das referidas congregações. Vale destacar que ao observarmos alguns dos regulamentos previstos no referido livro podemos vislumbrar também importantes informações a respeito do cotidiano sinagoga do Brasil holandês.

#### 4.1.1.1 As sinagogas segundo o Livro de Atas:

Através do Livro de Atas (ou *Pinkas*) podemos ter noção de como funcionavam as comunidades de *Zur Israel* e *Maguen Abraham*, em seus mais diversos aspectos. Vejamos algumas particularidades do dia a dia sinagoga, com base no referido Livro de Atas.

A administração da comunidade ficava a cargo do conselho diretor – o *Mahamad* – formado por quatro *Parnassim* (algo como diretores ou administradores) e um *Gabai* (tesoureiro), eleitos pelos próprios membros do *Mahamad* para o período de um ano (*haskamot* nº 1 e nº 2).

Aos membros da comunidade que fossem circuncidados no Brasil era imposta a condição de que só poderiam ser eleitos para o *Mahamad* após o decurso de um ano após a circuncisão (*haskamá* nº 4). Tal restrição era justificada com o propósito de que pessoas em tais condições estivessem “mais aptos no tocante ao judaísmo”.

Além dos *Parnassim* e do *Gabai*, havia ainda a previsão das eleições para outros cargos da comunidade. A *haskamá* de nº 5 estabelece que no primeiro dia do Ano Novo (*Rosh Hashaná*) deveriam ser eleitos, por votos dos Senhores do *Mahamad*, os Noivos da Lei e os *Gabaim* da Terra Santa e dos Cativos; na véspera de *Shabat Hanuká* eram eleitos o *Parnas* e o *Gabai* da *Chevra*, bem como o administrador do *Bet-Hayim*; na véspera de *Shavuot*, davam-se as eleições de dois *Parnassim* e um *Gabai* do *Talmud Torá*; na véspera de *Shabat Michamocha*, deveria ser escolhido o *Gabai* de *Ets Hayim*; além disto, na véspera de *Rosh Hashaná*, dava-se a escolha de dois administradores e do *Gabai* de *Mishmeret Hashem*.

Aos Senhores do *Mahamad* incumbia a responsabilidade de zelar para que não ocorresse nenhum tipo de descompostura na comunidade. No entanto, caso isto viesse a acontecer, caberia também a eles aplicar as sanções previstas, sobretudo sob a forma de multas. Com tal objetivo, a *haskamá* de nº 8 previa, por exemplo, que se algum dos membros da congregação levantasse a mão contra outro, ser-lhe-ia imposta uma pena de 120 florins, além de ser obrigado a “pedir perdão ao D-us Bendito e à Sua Santa Lei e aos Senhores do *Maamad* e ao K.K. diante de que se fez a descompostura” (WEITMAN, 2003, p. 29). Para deixar mais clara ainda a importância dos *Parnassim* no zelo pela ordem no seio da comunidade, o texto da mesma *haskamá* determina, logo em seguida, que o responsável pela descompostura “será obrigado a fazer tudo conforme os senhores *Parnassim* lhe ordenarem por escrito e não excederá a dita ordem” (WEITMAN, 2003, p. 29). Note-se que o nível de organização era tal que a pena era cominada de maneira escrita, o que revela um maior grau de formalidade e precisão. Além disto, os senhores do *Mahamad*, a fim de zelar pelo bem da

comunidade, eram obrigados (de acordo com o artigo 25) a se reunirem duas vezes na semana a fim de tratar dos assuntos mais importantes referentes à comunidade.

Uma comunidade tão organizada não poderia manter-se caso não dispusesse de recursos financeiros para tanto. Neste sentido, as despesas da congregação eram custeadas com os rendimentos apurados através das contribuições e impostos oriundos de seus membros. O artigo nº 13 do *pinkas* estabelecia que caso se mostrasse necessário, os Senhores do *Mahamad* poderiam estabelecer cobranças específicas (as chamadas fintas) para apurar o necessário para a cobertura das despesas anuais. Quanto aos impostos (ou imposta, como dizia-se à época) a serem pagos ao *Kaal*, estes encontram-se especificados no próprio Livro de Atas, logo após as *haskamot*, na chamada “Pauta da Imposta da Nação”. Conforme o artigo 16, a cobrança da referida “imposta” ocorria duas vezes ao ano: em *Pessach* e em *Rosh Hashaná*.

Algumas das *haskamot* contidas no Livro de Atas referiam-se a aspectos práticos do cotidiano da sinagoga. Assim, por exemplo, o artigo 33 estabelecia que não poderiam ser “chamados ao *Sêfer* mais do que nove pessoas com Cohen e Levy incluídos” (WEITMAN, 2003, p. 36-37); a *haskamá* de nº 35 obrigava o *Hazan* a todas as sextas-feiras repassar a *Parashá* no *Sêfer Torá* para que não houvesse erro; o artigo 23, por sua vez, proibia que qualquer pessoa mudasse de assento, sob pena pecuniária de seis florins; outro exemplo de indicação muito precisa estava contida no artigo 36, o qual determinava que apenas o *Hazan* e o *Rubi*, na ausência do primeiro, poderiam “subir à *Tevá* e dizer Tefilá *Minchá* e *Arvit*”. A única exceção a esta regra se dava em “*Mussaf* de *Rosh Hashaná*, *Kipur* e *Neilá* nas quais os Senhores do *Maamad* poderão mandar dizer a quem bem lhe parecer” (WEITMAN, 2003, p. 37). Para garantir que todos tivessem conhecimento das *haskamot*, o artigo 42 estipulava que as mesmas seriam lidas duas vezes por ano: em *Shabat Hagadol* e em *Sucot*.

#### 4.1.2 As realizações das congregações de Zur Israel e Maguen Abraham:

Conforme José Antônio Gonsalves de Mello (1996, p. 280), é possível que a comunidade de *Magen Abraham* tenha possuído uma escola judaica (*yeshiva*), embora não haja comprovação documental disto. Já quanto à *Zur Israel*, a existência de uma *yeshiva* é

devidamente comprovada através de manuscritos holandeses<sup>112</sup>.

Ainda de acordo com MELLO (1996, p. 280) “no Recife havia uma representação da Santa Companhia de Dotar Órfãs e Donzelas, de Amsterdam, fundada em 1615, cujo objetivo era (...) conceder dotes a órfãs e jovens judias pobres”.

A construção do cemitério judaico (*Bet Hayim*) da comunidade recifense pode ser documentalmente comprovada pelo menos desde 1639 (BREDÁ, 2007, p. 139). Sobre sua localização, Daniel Breda (2007, p. 140), estudioso da geografia histórica da presença judaica no Recife holandês, define que o cemitério localizava-se “num local estratégico que era a esquina do rio Capibaribe entre aquela ilha [de Antônio Vaz] e as atuais terras da Boa Vista e Coelhos”. No Livro de Atas da Congregação há passagens que indicam diretamente funções relacionadas ao referido cemitério. Este é o caso, por exemplo, da *haskamá* de nº 5, a qual fala sobre o administrador do *Bet-Hayim*. Sobre o número de mortos que ali foram enterrados há diversas versões. A maioria dos estudiosos, no entanto, aponta que devem ter ocorrido por volta de 16 a 20 óbitos de judeus no Recife holandês, embora valha destacar a ressalva feita por Breda (2007, p. 138) no sentido de que independentemente de quantos judeus tenham morrido naquele contexto “isto não implica estarem todos enterrados no cemitério da comunidade, uma vez que alguns morreram longe do Recife”.

Ou seja, sob diversos aspectos administrativos, a comunidade estava aparentemente muito bem estruturada.

A existência de uma comunidade judaica consistentemente estabelecida no Brasil holandês (no mínimo em Recife) pode ser atestada de diversas formas. Uma destas é através da opinião de estudiosos judeus. Neste sentido, o Rabino David Y. Weitman ao escrever sobre a comunidade judaica do Brasil holandês, afirmou que aquele grupo de seguidores do judaísmo conseguiu pôr em prática os três pilares de uma comunidade judaica. Segundo o referido estudioso, o *Talmud* estabelece que esses três pilares são: “o estudo da Lei [*Torá*], o serviço a D-us e a caridade” (WEITMAN, 2003, p. XXIII). Tais requisitos foram, segundo o referido rabino, integralmente cumpridos pela congregação recifense *Zur Israel*. Isto porque “havia em Recife duas instituições educacionais – um *Talmud Torá* para menores e a escola *Ets Haim*, com estudos de *Talmud* para maiores” (WEITMAN, 2003, p. XXIV). Além disto, “no que concerne ao serviço de D-us, a sinagoga funcionava com todas as tradições e rezas diárias, leitura do Rolo da *Torá*, cânticos e músicas, etc. Fizeram questão, os judeus, de trazer

<sup>112</sup> José Antônio Gonsalves de Mello extraiu tal comprovação através de uma nótula diária da administração holandesa, datada de 1º de maio de 1645, na qual os cristãos protestavam por tal escola funcionar aos domingos, bem como de diversas passagens do Livro de Atas com referências diretas a funções ligadas à referida escola.



consigo seus rabinos cantores, professores e o abatedor ritual de animais, sem mencionar a construção do *micvê*” (WEITMAN, 2003, p. XXIV). Por fim, “no tocante à caridade, havia em Recife um fundo de doação aos necessitados com tesoureiros exclusivos para angariar fundos para dotar donzelas pobres e noivas órfãs, ajudar os habitantes carentes da Terra Santa, remir prisioneiros inocentes, etc” (WEITMAN, 2003, p. XXIV).

Sobre a circulação e o uso de livros de cunho religioso entre os judeus e cristãos-novos do Brasil holandês há notícia do envio de cópias do *Conciliador*, escrito por Menasseh Ben Israel (FALBEL, 1999, p. 166). Além disto, existem até hoje (na Holanda) exemplares do livro *Orden de oraciones d'mes con los ayunos del Solo y cõgregacion y Pascuas y michamocha y del Rocio*, o qual foi escrito em 1650, em “Recife de Phernambuco”, por Ieudah Macabeu.

É fato ainda que entre os membros do judaísmo do Brasil holandês se fizeram presentes homens reconhecidos como portadores de grande conhecimento acerca do judaísmo. Apenas a título de exemplo destacamos os seguintes:

**Aharon Sarfati:** também conhecido como Arão de Pina. Foi aluno de Isaac Aboab da Fonseca e, assim como seu mestre, também tornou-se *Haham*. Segundo Weitman (2003, p. XXVIII), Aharon Sarfati “em Recife foi negociante, mas ao retornar para Amsterdam dedicou-se ao estudo do *Talmud*, sendo chamado de *Haham HaShalem*, sábio perfeito”. Foi a primeira criança a ser circuncidada, em 1597, na sinagoga Bet Israel, a primeira de Amsterdam (MELLO, 1996, p. 389-390).

**Isaac de Andrade Velosino:** nasceu em Recife, filho de Yeoshua Velosino (*Hazan da Zur Israel*), e “foi um dos oradores na inauguração da sinagoga *Talmud Torá*, de Amsterdam em 1675” (WEITMAN, 2003, p. XXVIII).

**Isaac de Castro:** também conhecido como José de Lis (seu nome de batismo cristão). Nascido em Tartas, na França, é descrito por David Y. Weitman (2003, p. XXVIII) como “sábio em filosofia e judaísmo”. Foi preso e condenado pela Inquisição. Escreveu em seu processo uma autobiografia em latim. Relaxado ao braço secular, foi considerado, inclusive pela comunidade de Amsterdam, como mártir.

**Jehudah Machabeu:** espanhol também conhecido como Luís Nunes Vale (seu nome de batismo cristão). É considerado “um dos mais famosos calígrafos do século XVII” (WEITMAN, 2003, p. XXX).

No entanto, apesar da importância dos homens acima citados, os nomes mais célebres do judaísmo do Brasil holandês foram os dos rabinos das congregações *Zur Israel* e *Maguen Abraham*: Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael D'Aguilar, respectivamente.

**Isaac Aboab da Fonseca** (1605-1698) divide com Menasseh Ben-Israel o posto de mais importante rabino do judaísmo luso-holandês do século XVII. Apesar de nascido em Portugal residia em Amsterdam desde 1612. Foi nomeado Rabino da Congregação *Bet Israel*, em 1626. Quando tal congregação unificou-se com as outras duas, em 1638, foi confirmado no cargo (MELLO, 1996, p. 277). Foi presidente do tribunal eclesiástico (*bet din*) da comunidade de Amsterdam (KAPLAN, 2000, p. 130). Foi reconhecido como “excelente predicante, poeta e homem muito instruído, [que] exerceu grande influência sobre sua comunidade” (KAYSERLING, 1890, p. 4)<sup>113</sup>. Além de Rabino, era também circuncidador (*mohel*). É considerado o primeiro rabino e, ao mesmo tempo, o primeiro autor judeu das Américas (MELLO, 1996, p. 432; KAYSERLING, 1897, p. 125)

**Mosseh Rephael D’Aguilar** foi nomeado Rabino no ano de 1639. Seu local de nascimento ainda é alvo de debates, mas sabe-se que desde criança residia em Amsterdam. Veio para o Brasil em 1642. Com a morte de Menasseh Ben-Israel, em 1659, foi nomeado em seu lugar como professor da *Yeshiva Es Hayim*. Foi rabino congregacional juntamente com Isaac Aboab da Fonseca e participou do tribunal eclesiástico (*bet din*) da comunidade de Amsterdam. Seu falecimento ocorreu em 27 de dezembro de 1678. Pode ser considerado, “sem dúvida, uma das figuras mais proeminentes na liderança da comunidade portuguesa de Amsterdam no século XVII” (KAPLAN, 2000, p. 129-130).

Um dos pontos em que os dois rabinos pareciam adotar posturas diferenciadas é acerca da Cabalá, ao menos na época de suas chegadas ao Brasil. Segundo David Y. Weitman (2003, p. XXXVI), Mosseh Rephael D’Aguilar “a princípio, se mantinha distante e desinteressado dos estudos de Cabalá, principalmente pelo fato de seu mentor ter sido, por anos, Rabino Saul Levi Mortera, aparentemente um opositor da difusão da Cabalá”. Weitman (2003, p. XXXV) defende, no entanto, que, no Brasil, o contato com Isaac Aboab da Fonseca, entusiasta da Cabalá e aluno de Abraham Cohen de Herrera, teria alterado a posicionamento do Rabino da *Maguen Abraham* acerca do misticismo judaico.

Após este panorama acerca das sinagogas do Brasil holandês e dos “grandes nomes” que as constituíram, é preciso verticalizar o olhar e passarmos a acompanhar as trajetórias individuais de alguns personagens que igualmente tiveram participação na construção do judaísmo do Brasil holandês – embora, à primeira vista, de maneira menos visível. Diferentemente dos grandes rabinos ou *parnassim*, os nomes de tais homens, não costumam ser tão facilmente reconhecidos. São eles, no entanto, os portadores dos olhares que nos

---

<sup>113</sup> No original, em francês: “prédicateur excellent, poète et homme très-instruit, exerça une grande influence sur la communauté”.

conduzirão ao mundo judeu comum, do simples frequentador da sinagoga, aquele que esforçava-se para aprender e seguir as ordenanças da religião judaica que optaram por seguir no Brasil holandês.

Para a realização de tal tarefa, foram perscrutados oito processos da Inquisição de Lisboa (doravante identificados com a abreviatura ANTT-IL) nos quais foram investigados e condenados homens que passaram pelo Brasil holandês e – segundo o veredicto inquisitorial – incidiram nas “culpas de judaísmo”. Tais processos tiveram como investigados os seguintes cristãos-novos: José de Liz (aliás, Isaque de Castro – ANTT-IL Processo nº 11550); Mateus da Costa (ANTT-IL Processo nº 306); Miguel Francês (aliás, David Francês – ANTT-IL Processo nº 7276); Diogo Henriques (aliás, Abraão Bueno – ANTT-IL Processo nº 1770); Gabriel Mendes (aliás, Abarão Mendes – ANTT-IL Processo nº 11362); João Nunes Velho (aliás, Samuel Velho – ANTT-IL Processo nº 11575); Pedro de Almeida (aliás, Isaque de Almeida – ANTT-IL Processo nº 11562); Antônio Henriquez (aliás, Isaque Cohen Henriquez – ANTT-IL Processo nº 7820). Os dois primeiros acabaram sendo excluídos da exposição que adiante faremos, por motivos opostos: Isaque de Castro, em razão de chegarmos à conclusão de que seu conhecimento do judaísmo o aproxima mais do perfil de um mestre ou profundo conhecedor de tal religião do que de um mero adepto; Mateus da Costa, por sua vez, foi excluído pois durante todos os cinco anos em que esteve processado (e preso) pelo Santo Ofício sempre negou ter realizado, ao menos propositadamente, qualquer ato ou cerimônia do judaísmo.

Restaram, então, seis falas ou olhares sobre o judaísmo do Brasil holandês sob o ponto de vista dos “judeus novos”. Alguns desse olhares são mais detalhistas, outros incrivelmente sucintos. Apesar disto, todos são úteis na nossa busca pela compreensão do dia-a-dia religioso vivenciado pela comunidade judaica do Brasil holandês.

#### **4.2 As religiosidades judaicas relatadas pelos processados pela inquisição:**

A quantidade de informações contidas em cada processo inquisitorial é bastante variável. Alguns são instruídos com extrema minúcia e revelam muitos dados sem necessidade de grande esforço investigativo. Outros, todavia, inexplicavelmente preocupam-se apenas em comprovar aquilo que os inquisidores souberam através das testemunhas. Com os processos que trabalhamos nesta pesquisa, aconteceu o mesmo. Como decorrência, alguns dos personagens que apresentaremos adiante têm muito a dizer acerca do judaísmo praticado

no Brasil holandês. Outros, no entanto, ou sabiam muito pouco ou a curiosidade dos inquisidores momentaneamente não se encontrava tão aguçada, de maneira que, por um ou outro motivo, trouxeram poucas revelações acerca do tema investigado neste estudo.

Quanto à ordem de exposição, optamos pela ordem cronológica – por ano. Embora apontemos informações indispensáveis sobre a vida de cada um dos processados, este não foi nosso foco principal. Priorizamos as informações referentes às cerimônias por eles praticadas. Por coincidência, o primeiro destes homens processados pelo Santo Ofício aqui estudados foi exatamente aquele que mais se sentiu à vontade para demonstrar seu conhecimento acerca do judaísmo praticado em terras controladas pelos holandeses.

#### *4.2.1 Miguel Francês (aliás, David Francês):*

Miguel Francês tinha, ao tempo em que foi processado pelo Santo Ofício, 35 anos de idade. Seu processo foi iniciado (materialmente, ao menos) em 25 de fevereiro de 1646, embora sua prisão tenha ocorrido no ano de 1645, por ordem do ouvidor (ou “auditor geral da gente da guerra”) de Pernambuco Domigos Ferraz de Souza. Seu nascimento, em Lisboa, deve ter ocorrido por volta de 1611. Viveu em sua cidade natal até os 15 anos, época em que sua família seguiu para “as partes de Flandres”. Era filho de Beatriz Soares e de um mercador de panos, chamado Pedro Francês. Residia na Várzea do Capibaribe e exercia a profissão de contador.

De acordo com suas declarações prestadas na Sessão de Crença, datada de 17 de maio de 1647, chegou ao Brasil por volta do ano de 1640 e passou a residir em Recife, onde pelo espaço de pelo menos um ano professou abertamente o judaísmo, frequentou as sinagogas e comunicou-se com diversos judeus<sup>114</sup>.

Quando questionado sobre quais eram as cerimônias judaicas que havia praticado em seus tempos de judaísmo, revelou segurança ao solicitar um papel para que as pudesse anotar sem correr o risco de esquecer nenhuma, dado o seu grande número e vasta complexidade. O fato de registrá-las num papel à parte também lhe permitiria rememorar-las com mais vagar a fim de descrevê-las com maior fidelidade, segundo seu raciocínio. Segundo consta do

---

<sup>114</sup> Na sessão de 17 de Maio de 1647, Miguel Francês disse aos inquisidores que “se ausentou haverá sete anos pouco mais ou menos para as partes do Brasil e assistindo no Recife de Pernambuco por espaço de doze meses retendo a mesma crença da Lei de Moisés a comunicou com as pessoas seguintes além de outras que não sabe os nomes nem pátrias, por não ter deles outros conhecimentos mais que de estar nas sinagogas em algumas continuavam como públicos professores da dita lei” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 28).

processo, o réu declarou acerca das cerimônias judaicas que “por serem muitas as declarará sendo necessário em um papel a parte que pede se lhe dê para este efeito, porque sem considerar devagar acerca delas as não poderá manifestar com certeza e tão inteiramente como o deve ser nesta mesa” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 40v). Depois de apresentar esta demonstração de segurança acerca do que diria e que suas declarações seriam verdadeiras e tanto minuciosas quanto fidedignas, o acusado passou a declarar as crenças e cerimônias judaicas que considerava mais relevantes. Iniciou falando acerca da crença “no Deus dos Céus que fez o céu e a Terra e criou o mar e as areias” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 40v). A este Deus dos Céus, Miguel Francês, segundo seu próprio depoimento, rezava uma oração “em memória do sacrifício de Abraão”, “os Salmos de Davi sem Gloria Patri” e a oração chamada “Semá” (ANTT-IL Processo nº 7276 fl. 40v). Logo em seguida, Miguel Francês descreve as palavras que compõem tanto a oração “em memória do sacrifício de Abraão”, quanto as referentes à oração que “chamam de Semá”. Lamentavelmente este é um dos trechos do processo no qual o texto está mais danificado por tinta repassada, razão pela qual muitos trechos das referidas orações estão ilegíveis. Apesar disto, da oração em memória do sacrifício de Abraão, consegue-se ler o seguinte: “*Bendito tu Adonay nuestro dios Rey del mundo ... [ilegível] ... entendimento para fazer entender*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 40v-41). Já da “Semá”, é possível a leitura do seguinte trecho: “*Semá Israel Adonay Eloeno Adonay Agá que ... [ilegível]... tanto como dia ouve Israel está atento que não há mais que um só D's*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 41). Ainda acerca da “Semá”, Miguel Francês esclarece que a primeira parte da oração é recitada pelos judeus “com os olhos fechados, e assim estava ele confitente quando rezava a dita oração (ANTT-IL Processo nº 7276, fl.41). Nota-se que o acusado pretendia demonstrar aos inquisidores que sabia inclusive os gestos necessários para a realização correta da referida oração (embora seja perceptível, por exemplo, que ao recitar o *Shemá*, trocou a palavra *ehad* por *agá*). Com este mesmo intuito, Miguel Francês continuou sua demonstração de conhecimento das cerimônias judaicas esclarecendo que:

No fim das ditas palavras abria os olhos e continuava dizendo: e amarás Adonay, *tu Dios* com todo teu coração e com toda tua alma e com todo o teu amor, e eram as palavras estas: e te encomendo hoje sobre teu coração e repeti-las-á a *tus hijos* e falarás nelas *en tu estada e en tu casa* en teu andar pela [ilegível] entre *tus ojos e escrivila-as sobre umbrales de tu casa* (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 41).

Apesar do pedido feito pelo réu no sentido de que lhe fosse dado uma folha de papel a parte para que pudesse anotar as cerimônias das quais tinha conhecimento, o trecho acima

apresentado encontra-se anotado no processo pelo notário do Santo Ofício, Domingos Esteves. Desta forma não há como ter certeza sobre o quanto há de responsabilidade de Miguel Francês quanto à mistura de português, ladino e castelhano e o quanto deve ser atribuído ao desconhecimento ou desatenção dos inquisidores e seus notários. É possível, no entanto, afirmar que o acusado lembrava ao menos de pequenos trechos das orações em espanhol. Isto é um indício de assimilação das práticas religiosas típicas das sinagogas sefarditas de sua época afinal de contas se o português era o idioma mais utilizado no dia a dia, o espanhol ou o ladino eram aqueles que prevaleciam na ritualística sefardita mesmo entre os judeus portugueses. Dito em outras palavras, vemos aqui um indício de que ainda que por um curto período de tempo, Miguel Francês vivenciou o judaísmo a ponto de absorver parte de dos sistemas de atos e da sedimentação de experiências de tal religião. (GRESCHAT, 2005).

Miguel Francês lembrou também de certa indumentária que os judeus utilizavam durante a realização das referidas orações. Segundo ele “quando rezavam a dita oração estavam com os *tafalin* que são certas correias se põem uma na cabeça e outra no braço por cerimônia da Lei” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 41). Recordou ainda que “dentro das quais correias está a dita oração escrita em hebraico: e assim mais a oração que se segue, *Hablou* Deus a Moisés para dizer fala aos filhos de Israel para que façam o *sisi* que era certa cerimônia da mesma Lei (REF. Fl. 41-42). Nesta passagem, o interrogado está claramente referindo aos *tefilin* ou filactérios. Sua definição, em termos práticos, é bastante aceitável afinal de contas tais “correias” de fato são postas na cabeça e no braço dos judeus durante a prece matutina dos dias úteis (ASHERI, 1995, p. 359). Quanto à oração escrita em hebraico que é acomodada dentro de caixas adaptadas a tal indumentária (e não nas próprias correias, como disse Miguel Francês), trata-se na verdade de versículos contidos nos livros de Êxodo (Ex 13, 1-10; 11-16) e Deuteronômio (Dt 6, 4-9 e 11, 13-21). Miguel Francês faz referência também ao *sisi*. Embora o tenha definido inocuamente como uma “cerimônia da mesma Lei”, é possível cogitar que esteja falando das *tsitsit*, ou seja, das franjas utilizadas nos cantos do *talit*.

Após descrever como se procede durante a oração da *Shemá*, Miguel Francês envia o mesmo esforço descritivo em relação à oração “que chamam de Amidá”. De acordo com ele tal oração se reza: “com o rosto para o nascente e assim a rezava ele confitente e é a seguinte estando com os pés juntos: *Adonay mis* lábios abrirão *mi* boca, denunciará *tu* [ilegível], *bendito tu Adonay nuestro Dios Rey del Mundo el governa a todos*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 41v). Tais palavras serviriam como uma espécie de introdução da oração já que

“acabadas as ditas palavras se recita um dos Salmos de Davi qualquer que seja, sem se finar em gloria patri” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 41). Após a recitação do Salmo, segundo o relato do interrogado, seguia-se outra oração com os seguintes dizeres: *“No como nuestro Dios no como nuestro Señor no como nuestro Rey, salvador tu es nuestro Dios tu es nuestro Señor tu es nuestro Rey, tu es nuestro Salvador”* (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 41v). Assim como fez em relação ao *Shemá*, Miguel Francês também ressaltou que durante a oração da “Amidá” os judeus faziam – assim como ele fez – uso dos “tafalís” sobre a cabeça (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 41v). Vale ressaltar que a preocupação de Miguel Francês com a posição adequada do corpo para a realização da Amidá tem fundamento. Embora não tenha ressaltado que tal oração é realizada em silêncio e de pé, frizou corretamente que se deve rezá-la com “o rosto para o nascente” (em direção a Jerusalém) e “com os pés juntos” (ASHERI, 1995, p. 167).

Segundo Miguel Francês, além da “oração pelo sacrifício de Abraão”, da “Semá” e da “Amidá”, havia outras orações e cerimônias da “Lei velha” (como registrou o inquisidor), as que lhe foram ensinadas as quais, no entanto, não poderia descrevê-las “porque as não sabia de memória, e todas as ditas orações oferecia ele confitente ao Deus do Céu em companhia dos mais professores da Lei de Moisés quando assistia na sinagoga e em particular quando rezava só” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 42). Desta maneira, as orações que aprendeu eram recitadas e oferecidas ao “Deus do Céu” tanto no ambiente comunitário da sinagoga quanto na privacidade das orações solitárias. Acreditamos enxergar um indício de que o acusado, no tempo em que seguia o judaísmo, poderia realizar as orações obrigatórias do cotidiano judaico mesmo quando distante da sinagoga. O culto ao “Deus do Céu”, portanto provavelmente estendia-se ao cotidiano do interrogado – embora não seja possível estipular com qual grau de profundidade ou de tempo.

Na sessão de crença datada de 17 de Maio, o foco principal voltou-se para as orações cotidianas praticadas pelos judeus. Já na de 20 de maio, os inquisidores preocuparam-se mais em que o réu lhes revelasse as cerimônias típicas do dia-a-dia da religião judaica. Tanto que tal sessão de confissão foi intitulada pelos próprios inquisidores como “Declaração que fez das cerimônias da Lei”. Ao que tudo indica, parece que os inquisidores não se convenceram da alegação do acusado no sentido de que não conseguia lembrar-se das demais cerimônias. Buscando dar respostas a tais anseios dos inquisidores, Miguel Francês teria declarado naquela oportunidade que “o mais solene dia para os professores da lei de Moisés é o Sábado e que este se celebra com várias cerimônias abstando-se os judeus nele de todo o gênero de trabalho” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 46v). A maior parte do tempo da sessão de 20 de

maio foi utilizada pelos inquisidores e pelo interrogado para a elaboração de perguntas e respostas acerca do Sábado, “o mais solene dia para os professores da lei de Moisés”. Entre as restrições e obrigações impostas aos judeus em respeito àquele dia, segundo o relato de Miguel Francês, estavam: a proibição de uso e porte de dinheiro: “não bolindo em dinheiro nem o trazendo consigo naquele dia” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 47); a proibição de sair da terra em que viviam e de realizar negócios: “não saindo nele da terra em que vivem não falando em negócio” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 47); proibição de abrir cartas ou cuidar de assuntos referentes a qualquer documento ou papel: “não abrindo carta nem bolindo em algum outro papel”( ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 47). Tratava-se de um dia especial no qual as únicas atividades permitidas eram as relacionadas às cerimônias religiosas praticadas naquela ocasião: “nem fazendo alguma outra coisa ou ação mais que falarem em coisas da dita Lei, comerem e beberem melhor que nos outros dias e enfeitarem-se vestindo camisas lavadas e os melhores vestidos de que se pode usar” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 47). Miguel Francês explicitou também como, segundo suas lembranças, se dava a dinâmica de celebração e vivência daquele que era o mais solene dos dias para os judeus. De acordo com seu relato:

Esta solenidade ao Sábado dá princípio no dia da sexta-feira depois do sol posto e se continua por todo o dia de Sábado e da dita sexta-feira deixam as mulheres todo o serviço feito em tal forma que ao Sábado lhe não seja necessário obrar ação alguma de trabalho, e no mesmo dia da sexta-feira à noite já depois de principiada a solenidade do Sábado vão à Sinagoga os judeus e nela rezam certas orações, a que chamam a reza da noite (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 47-47v).

A tradição da guarda do Sábado, iniciando-se já na sexta-feira, já era seguida inclusive pelos cristãos-novos judaizantes. A novidade trazida no relato do cristão-novo Miguel Francês é a possibilidade da ida à sinagoga tornar-se algo tão comum a ponto de ser considerado como rotineiro entre os adeptos dos preceitos da “lei de Moisés” na região em que ele vivia. Na noite de sexta-feira, ao chegarem à Sinagoga (tanto os judeus oriundos da Holanda ou outros lugares da Europa quanto os cristãos-novos recém-retornados ao judaísmo) os presentes participavam do serviço religioso que Miguel Francês chamou de “reza da noite”. De acordo com ele, tal serviço constava “de alguns Salmos sem Gloria Patri”, sempre finalizados com uma breve oração (assim descrita por ele: “Bendito tu Adonay nuestro Dios Rey del mundo que con tu palavra fazes a tardiar as tardes”) e das “orações amidad e semá”. O acusado detalhou ainda que em tal ocasião não se usa “o talé e as tafali” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 47v).



As descrições que Miguel Francês fez perante os inquisidores permitem vislumbrar algo do cotidiano das sinagogas do Brasil holandês – ainda que sob sua ótica muito particular e debaixo dos filtros realizados pelos notários e interrogadores inquisitoriais. Além disto, suas declarações revelam também aspectos da religiosidade privada, realizada nos recônditos das residências dos adeptos do judaísmo no Brasil holandês. Um exemplo disto ocorre no momento em que ele descreve a seguinte cerimônia:

Na mesma noite de sexta-feira toma cada qual em sua casa um copo de vinho ou de outra qualquer bebida em presença de todos os familiares de sua casa e logo diz com o copo nas mãos as palavras seguintes: *Acabaron-se los cielos y la Tierra e todos sus fênçades e acabou el Dió nel dia cesteno* que querem dizer que em seis dias formou Deus o céu e a Terra, e no sétimo dia folgou e repousou e logo lançando a bênção à bebida diz *Bendito tu Adonay nuestro Dio e Rey del mundo que crias fruto de Lavid* e quando a bebida não é vinho em lugar de fruto de Lavid dizem que tudo fez por *su palavra* e feita a cerimônia sobredita se sentam todos à mesa digo e feita a cerimônia sobredita bebe da dita bebida e dá a todos os mais que se acham presentes no fim do que se sentam à mesa e sentados a ela o mais velho dos que assistem toma dois pães e pondo um sobre outro, parte o de cima em pedaços dizendo *Bendito tu Adonay nuestro Dio Rey do mundo que sacas pan de la tierra* e reparte os pedaços entre todos os circunstantes e logo entram a comer carne e as mais iguarias conforme suas possibilidades (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 47v-48).

É bastante relevante para os propósitos deste trabalho o fato de que na descrição acima Miguel Francês relata todos os passos (que ele lembra) da referida cerimônia e explica aos seus interrogadores os significados das expressões recitadas em castelhano. É possível enxergar aqui um indício de que o envolvimento dos “judeus novos” com os detalhes da ritualística judaica e com suas orações deveria (ao menos idealmente) se dar da maneira mais profunda possível. Cremos ter aqui um indício de que no contexto de normatização do judaísmo praticado pelos recém-convertidos não bastava conhecer as palavras das orações. Era preciso saber o seu significado. É claro que a preocupação com a profundidade do conhecimento religioso de seus adeptos não é uma exclusividade do judaísmo, mas em tal *corpus* religioso a preocupação com os significados (às vezes minuciosamente explicados ou discutidos) ganha um relevo bastante especial.

Vale destacar também que nos textos das bênçãos apresentadas é possível identificar algumas palavras da língua portuguesa em meio ao castelhano. No entanto, quanto a este particular, como indicamos anteriormente, a circunstância de se tratarem de palavras transcritas por notários da inquisição impede-nos de atribuir corretamente tais lapsos ao notário ou ao interrogado.

Depois de passarmos rapidamente pelo interior de uma residência judaica sigamos

com Miguel Francês de volta à Sinagoga. Sobre o que acontecia no Sábado à noite, naquele ambiente, o declarante afirma que nele se rezava “os Salmos daquele dia que são muitos e a Amidá e a Musá” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 48v). Nesta mesma noite também é exposta “a Sefetorá que é a representação da Lei velha (...) uns pergaminhos em que dizem estão acentos os cinco livros da Lei Velha, e dizendo todos os que se acham na sinagoga: esta é a lei que Deus deu a Moisés no Monte de Sinai aos filhos de Israel em companhia de Jacó” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 48v). O responsável pelo gesto de levantá-la é “o Gazão que é um ministro ordinário da sinagoga” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 48v). A grafia “Gazão” em lugar de *Hazan* é bastante comum nos processos movidos contra judeus do Brasil holandês. Incomum, no entanto, é a referência ao fato da lei ter sido dada por Deus aos “filhos de Israel em companhia de Jacó”. Ainda de acordo com o relato de Miguel Francês, ao final do referido serviço religioso, os participantes voltam para suas residências onde celebram a cerimônia da bebida descrita por ele anteriormente. Ressalta, no entanto, que em lugar das palavras proferidas na sexta-feira usam as seguintes: “*guardan Hijos de Israel al Sabbá, para fazer al Sabbá las generancias do firmamento de sempre entre mi e entre hijos de Israel sinal ella de que pera sempre hizo Adonay el cielo y la tierra*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 49).

A guarda do *Shabat* é sem dúvida um dos mais emblemáticos dos costumes observados pelos judeus. É uma das características mais lembradas por quem não é praticante do judaísmo quando questionado sobre quais seriam os principais traços designativos de tal religião. Herman Wouk (2002, p. 57) o qualifica como o “mais rico, complexo e sofisticado símbolo do judaísmo”. Miguel Francês, em sua eficiente simplicidade, o adjetivou como “o mais solene dos dias” para os judeus. O *Shabat*, segundo a contagem judaica do tempo, começa no pôr-do-sol da sexta-feira e termina no pôr-do-sol do sábado, como Miguel Francês tentou explicar aos inquisidores. A observância do *Shabat* envolve tanto o aspecto positivo de santificá-lo, quanto o aspecto negativo de não realizar trabalho algum durante seu transcurso (ASHERI, 1995, p. 126). Também estes dois aspectos foram relatados por Miguel Francês, embora tenha sido mais prolífico em ressaltar o segundo deles.

A celebração do *Shabat* tem seu início “na casa pelo acendimento das velas, dezoito minutos antes do pôr-do-sol” da sexta-feira (ASHERI, 1995, p. 126). Durante o jantar, é recitado “o *kidush* (ou prece da santificação) do *Shabat*”. Tanto o pão quanto o vinho (ou outra bebida) presentes na tradicional refeição devem ser abençoados cada um com o respectivo *kidush*. Ao final da refeição, “diz-se a *birchat há-mazon*, ou graças após o pão”. (ASHERI, 1995, p. 129-130). Na manhã do dia seguinte, toda a família vai à sinagoga (ASHERI, 1995, p. 130). Após o serviço matutino, retorna-se para casa – para o almoço. À

tarde costuma ser feita outra refeição chamada *shalosh seuda* ou *seuda hash'lishit*, a qual tem lugar entre “a preces da tarde (*mincha*) e da noite (*maariv* ou *arbit*). Ao término do *Shabat*, “a *havdala* é dita na sinagoga e repetida em casa (ASHERI, 1995, p. 131). Miguel Francês apontou boa parte destes atos característicos do *Shabat*: o seu início na sexta-feira; o jantar durante o qual o vinho é abençoado; o costume de proferir a bênção (apesar de não ter usado o termo hebraico *kidush*) sobre o pão e o vinho; e os próprios períodos em que os judeus vão à sinagoga em seu mais importante dia. Indicou ainda partes de algumas das referidas bênçãos e apresentou detalhes acerca das cerimônias realizadas na sinagoga durante o *Shabat*, inclusive diferenciando orações proferidas na noite da sexta das proferidas na noite de sábado.

As declarações de Miguel Francês acerca das cerimônias foram retomadas no dia 09 de julho de 1646. Naquela oportunidade, o acusado tratou, dentre outros assuntos, acerca dos métodos necessários à preparação da alimentação *kosher*.

A *kashrut* é o conjunto de regras a serem observadas pelos judeus com o objetivo de garantir que a alimentação consumida seja sempre “*kosher*” (ou “*kasher*”), isto é, “apropriada, aceitável ou ritualmente usável” (ASHERI, 1995, p. 112).

Sobre o consumo de carnes, a observância da *kashrut* exige, por exemplo, que os judeus comam apenas “carne de animais de sangue quente que tenham os cascos fendidos e ruminem” e apenas as aves domésticas – sendo-lhes interditas as que caçam ou devoram carniça (ASHERI, 1995, p. 113; WOUK, 2002, p. 113). Quanto aos animais aquáticos, deve-se consumir apenas os que possuem barbatanas e escamas (WOUK, 2002, p. 112). Além disso, tais animais devem ser abatidos “por um carniceiro judaico autorizado, chamado *shochet*” (ASHERI, 1995, p. 113). Este é a pessoa devidamente autorizada para executar o abate da maneira apropriada, isto é, através do “seccionamento, feito em um só golpe, da artéria carótida, na altura do pescoço” (WOUK, 2002, p. 115) do animal, com o objetivo de propiciar uma morte indolor. Outro aspecto importante quando se trata de carne de gado, refere-se à necessidade de retirar algumas partes do animal, as quais não devem ser consumidas, a exemplo da “gordura existente em torno dos rins e outros órgãos e, nos quartos traseiros, o nervo ciático e os tendões dessa região” (ASHERI, 1995, p. 114).

Outra interdição bastante conhecida refere-se à proibição do consumo de carne junto com alimentos que contenham leite.

Vejamos então o que Miguel Francês tinha a dizer a respeito da *kashrut*.

Um dos primeiros passos para a obtenção do alimento segundo os moldes preconizados pela lei judaica consiste no abate do animal, como vimos acima. Acerca deste ponto, Miguel Francês disse aos inquisidores algo próximo do seguinte:

Os professores da Lei de Moisés costumam quando hão de matar qualquer ave de pena para comer por cerimônia da dita lei correr primeiro três vezes o gume da faca pela unha provando se está bem afiada a qual não há de ter ponta e com ela dão um golpe no pescoço da tal ave que cortando-lhe todos os ossos, e deixando-a de sangrar lançam depois sobre o sangue um pouco de cinza (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 49v-50).

A ritualística acima descrita além de se constituir em uma excelente descrição do “seccionamento”, inclusive ressaltando a preocupação com a extração do sangue e com a perfeição do gume da faca, aproxima-se muito das exigências contidas nas instruções para o degolamento dos animais contidas inclusive em livros judaicos da época. Neste sentido, por exemplo, o famoso Rabino Menasseh Ben-Israel escreveu em seu livro *Thesouro dos Dinim* (de 1645) que a faca utilizada seja “tão aguda e perfeita, que não tenha no corte alguma moessa (...) e assim para evitar isto, é obrigação olhar curiosamente a faca passando muito espaço a unha, e a carne do dedo pelo corte e lados dela até o número de 12 vezes” (BEN-ISRAEL, 1645, p. 119v). Merece destaque ainda a preocupação em cobrir o sangue com cinza, atitude esta que tem fundamento em um dos 613 preceitos, mais precisamente no de número 148. Em livro escrito por Isaque Atias, em 1627, intitulado *Tesoro de Preceptos*, tal mandamento é assim apresentado: “*Que se cubra o sangue de animal e ave*”<sup>115</sup> (ATIAS, 1627, p. 78). O fundamento de tal preceito, de acordo com o referido livro pode ser encontrado na *Torá*, em Lv. 17.13.

No entanto Miguel Francês não descreveu apenas o procedimento de abate do animal. Ressaltou que tal cerimônia só pode ser feita por judeu examinado e aprovado pelo predicante para tal finalidade e revelou também a benção que deve ser dita em tal circunstância. Segundo sua memória tal benção constava dos seguintes termos: “*Bendito tu Adonay nuestro Dios Rey del mundo que nos santificaste com teus mandamentos e nos encomendaste com tuas encomendações sobre el degolamiento o sangre de qualquier ave*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 50). Tal benção pode ser encontrada quase que *ipsi literis* no livro *Thesouro dos Dinim*, acima referido. Lá a benção está grafada da seguinte forma: “Bendito tu A.N.D.R. del mundo, que nos santificó en sus encomendanças, y nos encomendo sobre la degolladura” (BEN-ISRAEL, 1645, p. 120).

Sobre os cuidados necessários ao abate de animais, Miguel Francês acrescentou ainda que:

Quando hão de matar boi ou qualquer outro animal para o haver-se de comer fazem sobre a faca a mesma diligência de provar se está afiada (...) e fazendo deitar o animal de costas atando-o para este efeito quanto é necessário o

<sup>115</sup> No original, em castelhano, “*Que se cubra la sangre de Animal, y Ave*”.

degolam com um cutelo, e logo o abre em modo que lho possam meter a mão até o coração, e achando o fígado pegado à costela se não pode comer o dito animal, e do dito animal se não come mais que os quartos dianteiros não usando dos traseiros pelo perigo de haver de comer algum sebo, que é proibido na Lei” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 50- 50v).

O fundamento para a obediência de tais práticas (sobretudo a parte final) pode ser encontrado, por exemplo, no preceito de nº 183, o qual estabelece de maneira objetiva: “que não se coma sebo” (ATIAS, 1627, p. 193v).

As leis de higiene judaicas também não ficaram de fora das declarações de Miguel Francês. Acerca deste assunto, o acusado declarou “que ao entrar na sinagoga costuma todo o professor da dita lei lavar as mãos em uma casa anterior à em que se faz a reza” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 50V). Acrescentou ainda que todo professor da lei de Moisés ao lavar as mãos, conforme acima descrito, profere a oração “*Bendito tu Adonay nuestro Dios Rey del mundo que nos santificó com sus mandamientos e nos encomendó su limpieza delas manos e entrando logo na casa da reza se humilham baixando a cabeça e dizem Adonai guia-me em tua justidade adereça ante mi tus carreras*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 50v-51). A oração proferida durante a limpeza das mãos pode ser encontrada, por exemplo, no *Thesouro dos Preceitos*, de Menasseh Ben-Israel (1645, p. 1v), já citado neste trabalho.

Segundo as informações prestadas por Miguel Francês, o ritual dos professores da lei de Moisés na sinagoga – após a limpeza ritualística das mãos – prossegue com os procedimentos necessários para o uso correto do “Thale” e dos “tafali”. Segundo lembra Miguel Francês, profere-se sobre o talit a seguinte benção: “*Bendito tu Adonay Rey del mundo que nos santificaste con tus mandamientos, e nos encomendaste con tus encomendas sobre el thalé*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 51). Quanto aos tefilim, recitam-se duas bênçãos. Segundo Miguel Francês, o judeu praticante “põe o tafali no braço direito dando voltas com a correia no braço dizendo esta oração – *Bendito tu Adonay nuestro Dios Rey del mundo que nos santificaste con tus mandamientos, e nos encomendaste con tu encomendas sobre el tafali*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 51). Já enquanto põe o “tafali” na cabeça, a benção dita é a seguinte: “*Bendito tu Adonay nuestro Dios Rey del mundo que nos santificaste con tus mandamientos, e nos encomendaste con tu encomendas sobre el tafali dela cabeça*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 51-51v). Após estes procedimentos terem sido realizados inicia-se “a reza ordinária daquele dia” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 51V). O teor das bênçãos citadas por Miguel Francês segue com muita proximidade – para não dizer identidade – o que expõem livros judaicos contemporâneos consultados nesta pesquisa. Para darmos apenas um exemplo, a benção sobre o filactério posto sobre a cabeça é assim descrita por

Menasseh Ben-Israel: “*B[endito]. tu A[donay]. N[uestro]. D[io]. R[ey]. del mundo que nos santifico en sus encomendanças, y nos encomendo, sobre o precepto dos Tephilin*” (BEN-ISRAEL, 1645, p. 2; 3v).

Como vimos, as declarações de Miguel Francês permitiram aos inquisidores – assim como ao pesquisador hodierno – formar um panorama no mínimo razoável acerca das orações e das cerimônias judaicas realizadas na sinagoga e nas residências dos judeus do Brasil holandês. Faltava, no entanto, informações sobre as festividades e datas especiais do calendário judaico. Tal assunto, porém, não seria olvidado nem pelos inquisidores nem pelo interrogando. Isto fica comprovado quando observamos as declarações prestadas em 16 de julho de 1647. Em tal ocasião, o processado falou acerca das datas mais importantes do calendário judaico. Sua narrativa teve início com o que ele chamou de “cerimônia do jejum de quipur que chamam do dia grande” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 52). Embora não se lembrasse da data em que ocorria tal jejum, relatou que:

No dia antecedente ao que chamam grande recebe cada um dos ditos professores da Lei de Moisés na sinagoga trinta e nove açoites por mão do Gasão, o qual lhos dá depois de rezar um Salmo de Davi, e logo cada um dos judeus se recolhe a sua casa onde se lavam, e enfeitam vestindo os melhores vestidos, e se tornam à sinagoga nesta forma, e nela se pede uns aos outros perdão, e o mesmo Gasão em público o pede também a todos, e em razão disto chamam ao tal dia de perdonanças, e feita esta cerimônia dos perdões começam a rezar com os Thalés sobre a cabeça, e nesse dia é a reza mais solene que nos outros, e naquele noite se manifestam os sefas, que representam em pergaminho as tábuas da Lei velha, e feitas estas cerimônias que vem a montar o mesmo, que vésperas da festa do quipur se recolhem às suas casas, onde estão até que no outro dia pela manhã tornam para a Sinagoga (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 52-52v).

Na véspera do *Yom Kipur* os judeus costumam realizar certas mudanças de hábito como, por exemplo, “comer mais que o ordinário e se dispor alegremente para o dia seguinte” (BEN ISRAEL, 1645, p. 103v). Sobre os 39 açoites acima referidos, o preceito de nº 224 estabelece: “Que se açoite ao pecador” (ATIAS, 1627, p. 126). Seu fundamento encontra-se em Dt. 25.2. Ishac Atias explicita que estes açoites são comumente chamados de *Malcut*. Quanto à forma de aplicação do referido *Malcut*, Atias esclarece que:

Desnecessário apontar por todos terem visto o modo com que hoje se aplica *Malkut*, a Congregação da Espanha. E a diferença é que o *Malkut* de Lei se dava com toda força, e os de agora com a brandura que se vê: por não ser o *Malcut* desse tempo jurídico, pois falta a Israel a jurisdição criminal; e não é mais que uma memória virtuosíssima para alcançar perdão (ATIAS, 1627, p. 126).<sup>116</sup>

<sup>116</sup> Tradução nossa. No original: “escuso apuntar por todos auer visto el modo con que oy da *Malcut*, La Congregación de España . Y la diferencia es, que el *Malcút* de Ley se daua con toda fuerça, y los de aora con la blâdura que se ve: por no ser el *Malcut* desse tiempo juridico, pues falta a Israel la jurisdicion Criminal; y no es mas que vna memoria virtuosissima para alcanzar perdón”.

Desta forma, os referidos açoites, à época, eram aplicados de maneira que a punição dava-se muito mais sob o aspecto simbólico do que propriamente físico, contrariamente ao que ocorria na origem do estabelecimento de tal preceito. O número de açoites a serem aplicados era 39 muito embora o texto que servia de fundamento falasse em 40. A tradição, no entanto, estipulou que o número deveria ser o mais próximo de 40, sem, no entanto, chegar a tal número. Daí, então, o número de 39 açoites. Vale destacar também que na época em que os açoites eram aplicados com intuito de impor efetivo castigo físico, nem todos os indivíduos chegavam a receber os 39: “estes 39 não se davam a todos, apenas a quem parecia aos juízes que tinha força para tanto” (ATIAS, 1627, p. 126)<sup>117</sup>.

O preceito de nº 300 explicita ainda mais “que não se exceda sobre o *Malkut*” (ATIAS, 1627, p. 228v)<sup>118</sup> e fundamenta-se em Dt. 25.3 que diz que “quarenta darás, não passará” (ATIAS, 1627, p. 228v)<sup>119</sup>. Atias comenta ainda “que os golpes sejam com piedade, e não dados cruelmente, queremos dizer que se respeitem as forças do paciente” (ATIAS, 1627, p. 228v)<sup>120</sup>.

Por outro lado, se observarmos a descrição dos pedidos de perdão mútuos, dentre os quais o do próprio *Hazan*, chegaremos à conclusão de que Miguel Francês não tinha uma compreensão muito profunda acerca do significado do *Yom Kipur*. Imaginava que os pecados cometidos contra homens seriam perdoados mediante simples pedido de perdão, sem necessidade de qualquer outro tipo de satisfação pelo dano causado, ignorando, portanto, que em tal ocasião os pecados perdoados são apenas os cometidos contra Deus.

No dia de Kippur propriamente dito, segundo Miguel Francês, os professores da lei de Moisés retornam para a sinagoga e:

Nela assistem todo dia sem comer nem beber, nem fazer ação alguma de trabalho intertendo-se com a reza, que naquele dia é excessivamente mais longa, porque usam de grandes solenidades contando com particular música a oração do Amidá, e Musá tocando um instrumento que chamam Sofá, e vem a ser como uma grande corneta, de que se não usa senão naquele dia e acabada a reza que dura todo o dia tornados para casa não comem senão depois de saída a estrela (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 52v)..

Sobre a referência à longa duração da referida cerimônia, de fato, as orações do dia de Kipur possuem tal característica. Entre os *ashkenazim*, chegam a ocupar o dia inteiro, “das

<sup>117</sup> Tradução nossa. No original: “estos 39. no se dában á todos, sino á quien parecia á los Iuezes que tenia fuerça para ello”.

<sup>118</sup> Tradução nossa. No original: “que no se anáda sobre el Malcut”.

<sup>119</sup> Tradução nossa. No original: “quarenta le dará no añadirá”.

<sup>120</sup> Tradução nossa. No original: “que los golpes sean con piedad,y no dados cruelmente, queremos dezir que se respeten las fuerças del paciente”.

oito da manhã até o pôr-do-sol” (ASHERI, 1995, p. 189). Importante também a alusão ao uso do “Sofá” – na verdade, o *shofar* –, cujo uso está previsto para efetivamente ocorrer neste dia, após o pôr-do-sol, ocasião em que os sefarditas ouvem quatro toques do *shofar* e considerando-se encerrado o dia santo (ASHERI, 1995, p. 189). Por fim, um detalhe curioso sobre tal passagem da fala de Miguel Francês é a revelação de um lapso de memória (se for dele) ou de atenção e fidedignidade (se for do notário): neste ponto do depoimento, os pergaminhos “que representam as tábuas da Lei Velha” são identificados como “sefas”. Como vimos, anteriormente haviam sido qualificados pelo nome de “Sefetorá”, numa grafia muito mais próxima do termo hebraico *Sefer Torá*.

Após a descrição do chamado “jejum de quipur”, Miguel Francês preocupou-se em demonstrar, a seu modo, como se realizava a páscoa “que chamam de Peça”. Segundo ele a razão pela qual tal solenidade é realizada é “em memória do favor que Deus nosso senhor fez ao Povo de Israel quando o livrou do cativeiro do Egito” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 52v). De fato este é o significado da celebração de Pessach. A preparação desta cerimônia inicia-se, conforme prossegue seu relato, oito dias antes da páscoa propriamente dita. Esta preparação prévia consiste em “varrer, e consertar a casa com particular asseio, e todos aqueles oito dias antecedentes não usam de outro pão senão asmo a que chamam massola, e quando se há de amassar o dito pão asmo todos os que presumem de mais observantes da dita lei vão ajudar a amassar” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 53). De acordo com o relato apresentado por Miguel Francês, no oitavo dia da celebração cada um dos judeus leva seis pães chamados de “massola” para a Sinagoga, os quais são destinados a serem doados aos pobres. No mesmo oitavo dia:

Vão a sinagoga pela manhã à tarde, e noite, e rezam mais largo, e mais solene rezas que em outros, e no fim dela se recolhem às suas casas, onde antes de comer que sempre é a tempo que já as estrelas são saídas rezam uma oração levantando com a mão direita um dos ditos bolos dizendo este é o pão de aflição que comeram nossos pais, e logo se sentam a mesa na qual usam de outras cerimônias e no fim de comer rezam a reza costumada usando de mais de um verso particular da dita Páscoa de Peça (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 53-53v).

Os pães ou bolos chamados de “massola” na verdade são conhecidos como *matzá*, cujo plural é *matzot*. Menasseh Ben Israel, em 1645 (p. 78), os chamava de “massot”, no plural e “massó”, no singular.

Outro jejum muito importante para os judeus, segundo Miguel Francês era o da Rainha Ester. Em sua descrição, este ocorria na seguinte maneira:

Um dia antes da dita festa a que os judeus chamam Purim se jejuam ao modo



judaico que é estando sempre sem comer até sair estrela, e a noite do dito dia antes de cear se lê a história de Ester a que chamam Miguelá e todas as vezes que na dita história se fala em Amão fazem os judeus estrondo com os pés por demonstração de festa de que mataram Amão, o qual pretendia destruir todos os judeus e no mesmo dia por cerimônia da lei costumam naquele dia enfeitar-se comer e beber muitas vezes até se embebedarem, e fazerem outras demonstrações de alegria, e dão muitas esmolas, tudo em memória do favor que El Rei Assuero fez ao Povo de Israel por meio da Rainha Ester mandando justicar Amão porque pretendia destruir o povo (ANTT-IL Processo nº 7276, fl l. 53v-54).

O livro *Orden de Oraciones de mes*, que certamente circulou no Brasil holandês – já que foi escrito por Ieudah Machabeu, em Recife, em 1650 (p. 209v) – ao tratar das festividades do calendário judaico explicita que “no dia 13 [de Adar] é o jejum de Ester e nos dias 14 e 15 se celebra a memória de purim, que significa sortes”. O mesmo livro explica ainda que nestas datas rememora-se que Aman pretendia matar os hebreus porém Deus os salvou por meio de Mordechai e Ester, sendo mortos, na verdade, Aman e seus filhos<sup>121</sup>. A história que Miguel Francês chama de “Miguelá” é na verdade o próprio livro de Ester, o *Meguillat Ester*, que é lido integralmente no serviço religioso de *Purim* (ASHERI, 1995, p. 226). Além disto, o dia de *Purim* é efetivamente “o único dia do ano no qual a embriaguez não é apenas permitida, mas na realidade incentivada, pelo menos em teoria” (ASHERI, 1995, p. 227).

Miguel Francês falou também acerca da festa “que chamam Thesabea”. De acordo com sua lembrança tal cerimônia era realizada “em memória da destruição do templo em Jerusalém”. Sua celebração iniciava no dia antecedente, mais precisamente à noite, oportunidade em que:

vão todos os judeus a sinagoga e antes de entrar nela descalçam os sapatos, e entrando nela rezam a reza costumada naquela hora metendo de mais alguns versos particulares daquela festa, e no fim da reza lançam sortes à quem há de contar as guinás, que são as Lamentações de Jeremias, das quais se contam umas em espanhol, outras em hebraico” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl 54-54v).

O relato do Jejum de *Tisha Beav* (que efetivamente relembra a destruição do Templo de Jerusalém) é pormenorizado a ponto de indicar a ordem em que as “guinás” são “contadas”: em primeiro lugar pelo Gazan (Hazan), e na sequência por aqueles que tiveram seus nomes sorteados anteriormente, sempre sob a coordenação do “Parnas, que é o presidente da sinagoga” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 54v). Após isto, prossegue a descrição, apagam-

<sup>121</sup> No original em castelhano: “13. del es el ayuno de Ester a los 14 y 15: del se celebra la memoria de purim. s. Suertes y Haman el malo las echo por saber qual seria el dia mas apropiado para hazer matar todos los Hebreos los quales saluo el Dio por medio de Mordohay y Ester y fue matada Haman y sus hijos”.

se as luzes e o Hazan profere as seguintes palavras: “Irmãos há tantos anos que se destruiu a Casa Santa por aqueles tiranos Tito e Vespasiano” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 54v). Ainda de acordo com o relatado por Miguel Francês, após o Hazan relembrar outros episódios tristes da história do povo judeu, as luzes tornam a ser acesas, os presentes calçam-se os sapatos e retornam às suas residências. No dia seguinte, o da cerimônia propriamente dita,

Mui de manhã tornam à sinagoga a qual está ornada com ornamentos de tristeza, e depois de rezarem a reza ordinária tornam a rezar as Lamentações de Jeremias, e outras que alguns judeus devotos compõem por sua devoção, e logo manifestam o Sefa coberto com pano negro, e o Gazão reza por ele algum espaço e voz baixa, no fim do que um moço em alta voz diz a fatorá que vem a ser um capítulo da Bíblia, em que se refira alguma ação triste, e neste dia pela manhã estão todos na sinagoga sentados no chão em sinal de tristeza e a tarde tornam outra vez à sinagoga e então entram já nela com os sapatos meio calçados, e se sentam nos bancos costumados, e dizem a reza ordinária acrescentando mais alguns versos em razão da solenidade daquele dia e então tornam a ler o Sefa na mesma forma e já no fim de tudo rezam o Afatorá que é uma oração em que se conta que se os judeus se emendarem de seus pecados, e forem bons se salvarão, e terá Deus nosso Senhor misericórdia deles, e detendo-se toda a tarde na sinagoga no fim dela rezam a reza da noite, e recolhendo-se a suas casas esperam nelas que saiam as estrelas para haver-se de comer havendo em todo o dia sem comer nem beber como nos mais jejuns, e então enquanto comem contam a seus filhos a destruição de Jerusalém, e como foi destruída por pecados a efeito de que aquela memória os escarmente, e sejam bons (ANTT-IL Processo nº 7276, fl.54v- 55v).

A descrição do jejum de *Tisha Beav* feita por Miguel Francês é bem detalhista. Muito do que ali é apresentado encontra-se em harmonia com o que prescrevia ou descrevia, por exemplo, Menasseh Bem-Israel, reconhecido como um dos mais importantes *Hahamim* de seu tempo. Sobre a véspera de Tisha Beav, por exemplo, dizia que “se descalçam os sapatos, e calçados os de pano se vai à Esnoga, e nela se sentam no chão, e não se acendem candeias, exceto as pequenas para ler as lamentações demonstrando haver se apagado a luz e candeia de Israel” (BEN ISRAEL, 1645, p. 101). Quanto às “guinás”, referidas por Miguel Francês, provavelmente a referência seja em relação aos hinos e preces de luto conhecidos como *kinot*, lidos após o Livro das Lamentações (ASHERI, 1995, p 234).

A Sessão de Confissão de 17 de julho de 1646 retoma os relatos acerca das festividades e jejuns do calendário judaico. Inicia-se com a descrição da “Páscoa das Cabanas”. Segundo Miguel Francês, embora não saiba a data em que é celebrada, lembra-se que nos sete dias que antecedem à festa propriamente dita:

Costumam os judeus não assistir em suas casas mais que nas horas de dormir e em todas as outras por decurso daqueles dias estão cada um em sua cabana, que de ordinário fazem no quintal ou em outro lugar semelhante, e nesta depois de pendurarem alguma fruta de nova, assistem na dita cabana,

comendo nela, e rezando em cada um dos ditos dias pela manhã, e a tarde rezam orações particulares daquela festa, e tendo sempre a mesa posta, e deitando de noite e particularmente rezam a oração do Paraçá, que é um capítulo da Bíblia ordenado a dita festa das Cabanas e nas que os judeus fazem para executar as cerimônias referidas costumam usar de duas portas, porque necessário não saírem por aquela que entram, senão entrar por uma e sair por outra, e no fim dos sete dias desfazem a cabana e hão por satisfeita a obrigação de celebrar a dita festa (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 56-56v).

A celebração da *Sucot* exige que “cada família construa uma *sucá* e faça nela pelo menos uma refeição por dia, durante os oito dias que o feriado dura fora de Israel” (ASHERI, 1995, p.193). Quanto ao uso da expressão “paraçá” com o objetivo de definir a *parashá*, o uso de que Miguel Francês faz é razoavelmente aceitável já que a define como “um capítulo da Bíblia”, quando esta designa na verdade uma “porção” ou “seção” da Torá dividida para efeito de leitura sequencial, não se tratando necessariamente de um capítulo.

Na sequência, o acusado dedica-se à descrição daquela que ele chama de “festa de homer”. Segundo ele tal cerimônia “se celebra introduzindo na reza ordinária da dita lei em todas as três vezes em que cada dia se vai a sinagoga uma oração particular desta festa” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 56v-57), da qual não conseguia lembrar. Sabia, no entanto, que durante a “reza da noite” além da oração que havia esquecido o teor acrescentava-se também a seguinte: “*Bendito tu Adonay nuestro Dios y Rey del mundo que nos santificaste con tus encomendas, y con tus mandamentos nos santificaste sobre o canto del homer hoje dias um*” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 57). Ainda de acordo com Miguel Francês, tal cerimônia é realizada por cinquenta dias e o último deles “se chama entre os mesmos judeus dia de detenimento e é para eles festivo e como em tal usam dos melhores vestidos, e de mantimentos mais regalados” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 57). A reza, na verdade uma bênção, que conseguiu lembrar encontra-se quase completamente de acordo com a versão apresentada por Menasseh Ben-Israel, em 1645 (p. 85). Há apenas, na versão de Miguel Francês, a troca de algumas palavras em espanhol por suas correspondentes em português (mandamientos por mandamentos; oy, por hoje e uno por um). Quanto à duração da cerimônia, esta se estende por sete semanas, ou seja, 49 dias e não 50.

Ainda na mesma Sessão de Confissão, Miguel Francês procedeu à sua descrição da “Páscoa de Canucar” (na verdade *Hanukah*). De acordo com ele os judeus “por espaço de sete dias acendem em cada um deles uma candeia assim na sinagoga como em suas casas particulares depois a noite se recolhem dela”. (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 58). Destacou ainda que durante “todos os sete dias enquanto a candeia está acesa que é até se acabar não fazem ação alguma servil em suas casas e nas sinagogas rezam os Salmos de Davi” (ANTT-

IL Processo nº 7276, fl. 58).

Após a descrição de diversas cerimônias do calendário anual judaico, o acusado dedica-se a descrever uma cerimônia sem data específica. Trata-se do casamento. Segundo Miguel Francês tal cerimônia ocorre da seguinte forma: “na casa da noiva se arma um dossel debaixo do qual se juntam ambos os contraentes e logo o predicante sendo para este efeito chamado lhe pergunta a cada um deles se são contentes de casarem um com outro nomeando-se por seus nomes” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 57v-58). Ambos os contraentes devem responder que sim e que recebem o outro como marido ou mulher “conforme manda a lei de Moisés”. Após isto, o celebrante “lhes diz certa oração ordenada para aquele efeito tendo um copo de vidro cheio de vinho, na mão o qual deixa cair no fim da dita oração para que se quebre e se derrame o vinho e logo os circunstantes dão os parabéns aos noivos e os dão por marido e mulher” (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 58). Depois de descrever a cerimônia de casamento, Miguel Francês acrescenta uma informação acerca de certo período de interdição das relações sexuais entre os recém-casados. Segundo sua descrição, após o casamento:

Só na primeira noite se juntam depois de recebidos na mesma cama e quarenta e nove dias seguintes se abstêm desta comunicação, agasalhando-se cada um em cama separada, e no fim dos ditos quarenta e nove dias se vão banhar, e purificar em um banho que para isso é destinado, e daí em diante se comunicam, e tratam como casados (ANTT-IL Processo nº 7276, fl. 58v).

A descrição de Miguel Francês acerca do matrimônio judaico é sucinta. Menasseh Ben-Israel, em 1645 (p. 164), na Holanda, dizia que o copo deve ser quebrado pelo noivo e não pelo celebrante. Além disto, não conseguimos localizar qualquer literatura que desse fundamento à abstinência de quarenta e nove dias imposta aos noivos, segundo a descrição de Miguel Francês. Talvez ele tenha se confundido (e exagerado) com a interdição referente ao período menstrual da mulher. A este respeito, Isac Atias, ao comentar o preceito de nº 101 (que estipula que a mulher que deu a luz será considerada imunda pelo mesmo período que a menstruada, ou seja, sete dias) refere-se a “abusos” cometidos por comunidades “tudesas” e do “Levante” que estendiam o período de 7 dias (se o filho for menino, e 14 se for menina) para 40 (ou 80, no caso de menina). Segundo Atias (1627, p. 57v), “alguns abusos ainda existem neste caso, entre muitos de nossa Nação, não por ignorância sua, mas por assim o haverem ouvido, e aprendido de alguns”<sup>122</sup>. De maneira similar é possível cogitar que na comunidade de Hamburgo, por onde Miguel Francês passou (e onde aparentemente se deu sua

<sup>122</sup> Tradução nossa. No original, consta o seguinte: “algunos abusos que aun ay en este caso, entre muchos de nuestra Nacion, no por ignorancia suya, mas por lo auer assí oydo, y deprendido de algunos”.

“formação” no judaísmo) o prazo de sete dias de separação entre os noivos tenha sido estendido para 49.

Miguel Francês confessou que sua adesão ao judaísmo se deu pelo período de um ano. Se verdadeira tal afirmação, pelo nível de detalhes e pela extensão de seu relato, devemos chegar à conclusão de que ou sua adesão ao judaísmo foi bastante intensa ou então sua memória era no mínimo muito boa.

Afinal de contas, em sua narrativa, lembrou ou ao menos citou as seguintes orações ou cerimônias judaicas: a “oração em memória do sacrifício de Abraão”; os “Salmos de Davi sem Gloria Patri”; a “Semá”; a “Amidá”; a “Oração recitada após os Salmos de Davi, na sexta-feira à noite”; o “método de degola dos animais”; a “benção sobre o animal degolado”; a “oração ao lavar as mãos ao entrar na sinagoga”; a “Benção do Thale”; o “jejum de Quipur”; a “páscoa de Pessah”; o “jejum da Rainha Esther”; a “festa de Thesabea”; a “páscoa das cabanas”; a “festa de Homer”; a Hanukhá; o casamento judaico; o ritual de retorno de judeus reconvertidos.

A seguir visitaremos as informações deixadas por outros acusados pela Inquisição de terem praticado judaísmo no Brasil holandês. Nenhum deles, no entanto, foi tão detalhista quanto Miguel Francês. Apesar disto, deixê-mo-lo por ora.

#### 4.2.2 Diogo Henriques (aliás, Abraão Bueno)

Abraão Bueno, ou Diogo Henriques, nasceu na cidade portuguesa de Torre do Moncorvo, filho de Pedro Henriques e Maria Vaz. Foi um dos presos no episódio dos cativos do Forte do Rio São Francisco (ocasião que os portugueses, em 1645, prenderam mais de duzentos holandeses ou funcionários da WIC, dentre os quais dez se identificaram como judeus). Alegou inicialmente que não era batizado por ser de nacionalidade francesa, mais precisamente da cidade de La Bastide, onde, segundo ele, os judeus eram desobrigados de batizarem seus filhos. Tal versão foi alvo de uma série de depoimentos de testemunhas ouvidas claramente com o propósito de desmontar os fundamentos do álibi apresentado e comprovar o seu estado de cristão batizado. Uma destas testemunhas, chamada Antônio Nabo de Mendonça cogitou inclusive acerca da possibilidade do referido acusado ter sido processado pela Inquisição de Madri. Segundo Antônio Nabo:

o dito Diogo Henriques disse a ele denunciante a seu companheiro que era também rabi das ditas coisas que seu pai Pero Henriques tivera muito tempo loja em Madrid onde tinha particular amizade com o secretário do Santo Ofício da dita cidade. Disse mais que presumia que o dito Diogo Henriques

poderá haver sido já preso pela inquisição de Madrid porquanto diz que sabe muito dos cárceres do modo de proceder neles, e também Joseph de Lis que com ele denunciante esteve preso no cárcere da penitência disse a ele denunciante que sabia mui bem o modo dos cárceres porque um mancebo em Pernambuco que estivera preso em Madrid lho havia dito, e juntando o que um e outro lhe disse entende poderá ser o dito Diogo Henriques o preso” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 31v-32).

Ainda de acordo com a mesma testemunha “o dito Diogo Henriques sabe latim e mostra ter princípios de ciência da filosofia, e sabe muito das escritas do testamento velho e novo... e repete muitas coisas do Thadmul [sic]” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 32-32v). Se verdadeiras as palavras de Antônio Nabo, Diogo Henriques seria conhecedor do Talmud, algo bastante raro para um cristão-novo residente no Brasil.

Apesar de haverem expedido requisição para que o cartório paroquial de Torre de Moncorvo realizasse diligência no sentido de localizar eventual registro de batismo em nome do acusado, tal diligência não obteve êxito, tendo sido encontrado apenas o registro de batismo de um irmão do acusado, chamado Manoel.

Na Sessão de Exame de Genealogia realizada em 18 de setembro de 1646, Diogo Henriques apresentou a versão que já antecipamos acima: de ser judeu de nacionalidade francesa e que por tal razão nunca fora batizado, vez que na cidade de La Bastide os judeus eram desobrigados de batizarem seus filhos desde que pagassem determinado tributo (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 51-51v).

Na segunda sessão de genealogia, realizada em 20 de setembro de 1646, Diogo Henriques proferiu uma frase bastante elucidativa acerca do entendimento de algumas pessoas daquele século XVII acerca da liberdade de consciência a ponto de parecer ser proferida por alguém que vive nos dias atuais. Quando questionado pelos inquisidores sobre quais seriam as razões para a suposta permissividade da cidade francesa de La Bastide ante a prática pública do judaísmo – a despeito de sua proibição em território francês – naquela cidade, o réu disse o seguinte: “que no dito lugar [de Bastida de Clarência] se permitia *liberdade de consciência*, e que quem quer viver como católico romano vive, e que quem como herege também vive” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 54v, *italico nosso*).

A confissão de Abraão Bueno foi iniciada no dia 04 de dezembro de 1646. Um detalhe importante sobre sua confissão é o fato do acusado ter pedido mesa, ou seja, solicitou ser ouvido pelos inquisidores. Questionado sobre qual a razão de ter feito tal pedido, Abraão Bueno respondeu que o fizera para “declarar a verdade de suas culpas, e as confessar inteiramente nesta mesa” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 58). Com tal intuito revelou que

havia nascido na cidade de Medina de Rio Seco, no Reino de Castela havia cerca de 25 ou 26 anos, em meio a uma viagem que seus pais faziam da cidade portuguesa de Torre do Moncorvo para a França, com o intuito de “viverem livremente na lei de Moisés” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 58). Declarou ainda que havia sido batizado na mesma cidade castelhana onde nascêra, sendo-lhe posto o nome de Diogo. Ao chegar na França sua família fixou residência na Vila de Bastida de Clarência (La Bastide de Clairence). Ali permaneceriam por cerca de quinze anos e depois seguiriam para Amsterdam. Posteriormente deixariam a Holanda em direção ao Brasil, provavelmente em 1641<sup>123</sup> – neste momento, já sem seu pai que já havia falecido. Afirmou ainda que desde sua infância sempre foi ensinado por seus pais na lei de Moisés, razão pela qual sempre se considerou “como verdadeiro professor da lei de Moisés e fazendo somente seus ritos e cerimônias” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 62v).

Questionado pelos inquisidores sobre quais cerimônias praticou durante o tempo de sua adesão ao judaísmo, declarou-as de maneira bastante sucinta.

Em primeiro lugar fez referência ao *Shabat*. Disse que “a solene guarda do sábado começava na sexta-feira à tarde, antes de se pôr o sol, estando todo o dia do sábado sem trabalhar, usando neles seus melhores vestidos e roupa lavada” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 62v). A descrição da guarda do sábado feita por Diogo Henriques parece muito distante da vivida por alguém que tenha efetivamente frequentado uma sinagoga.

Declarou também que guardava três festas que chamava de páscoas: “de Peça e de Sebaoth, e de Sucoth”. Quanto ao significado de cada uma delas esclareceu que a de “Peça” (na verdade Pessach) era celebrada “em memória da saída do Povo de Israel do Egito usando pão asmo e abstendo-se por oito dias de trabalhar, tratando-se neles como de festa” (ANTT-IL Processo nº 1770, 62v). A “festa de Sebaoth”, por sua vez, durava dois dias e era celebrada em memória da entrega da Lei no Monte Sinai. A última das três páscoas, a de “Sucoth”, segundo Diogo Henriques, era comemorada “em memória da mercê que Deus fizera ao Povo de Israel em o levar a terra de promessa” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 63).

Outra data importante do calendário judaico, segundo a ótica de Diogo Henriques era o do “jejum de quipur ou de perdonanças”. Tal celebração ocorria “na lua do mês de setembro, estando todo o dia sem comer, nem beber, até saírem as estrelas” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 63). Diogo Henriques inclusive confessou que havia feito o referido jejum dentro dos próprios cárceres do Santo Ofício, permanecendo por três dias sem comer nem beber. Além disso, Diogo Henriques tinha noção tanto que o calendário judaico é lunar

<sup>123</sup> Na Sessão de Confissão realizada em 07 de dezembro de 1646, Abraão Bueno declarou ter se dirigido de Amsterdam para o Brasil “haverá cinco anos pouco mais ou menos” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 70v).

quanto que o *Yom Kipur* efetivamente é realizado no mês de setembro (na verdade no mês judaico de *Tishrei*).

Outro jejum praticado por Diogo Henriques/Abraão Bueno era o de Purim. Tal obrigação era cumprida “em memória da Rainha Ester, estando vinte e quatro horas sem comer nem beber um dia no mês de fevereiro” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 63v).

Abraão Bueno fez referência também ao jejum “que chamam de Tabeth e cai na lua de janeiro em memória de quebrantamento das tábuas da Lei, e no qual também se está em todo dia sem comer, nem beber (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 63v). Aqui Abraão Bueno efetuou uma junção confusa entre meses e jejuns. O mês judaico de *Tebet* é comumente associado a dezembro. Além disso, em *Tebet*, jejua-se em memória do cerco feito a Jerusalem por Nabucodonosor. O jejum que rememora a quebra das tábuas da lei é o de *Tamuz*, cujo equivalente mais próximo no calendário cristão é junho.

Com a mesma brevidade característica de suas descrições anteriores, Abraão Bueno declarou que os judeus praticam também “o jejum que chamam de três semanas em memória da destruição do Povo de Israel” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 63v). A data de sua ocorrência, não sabia ao certo se caía em junho ou julho.

Havia ainda um jejum “em memória da destruição da casa santa” do qual não deu qualquer detalhe. Como já ponderamos anteriormente, chama a atenção a brevidade das descrições das cerimônias judaicas apresentadas por Diogo Henriques aos inquisidores. Este inclusive se dispôs a anotar as cerimônias e orações da lei de Moisés “dando-se-lhe papel em que possa fazer memória delas”. O referido papel não lhe foi dado. Aparentemente os Inquisidores já estavam satisfeitos.

Na Sessão de Confissão realizada em 07 de dezembro de 1646, Abraão Bueno indicou os nomes de várias pessoas das quais tinha conhecimento que eram praticantes das crenças da Lei de Moisés. Algumas dessas pessoas residiam na França, outras na Holanda e outras ainda em diversos outros locais da Europa. Além disto, o acusado indicou também nomes de pessoas com quem havia comunicado a crença da Lei de Moisés no Brasil, tendo reforçado que “com todas as ditas pessoas comunicou ele confitente por muitas vezes na Sinagoga no dito Recife de Pernambuco, aonde todas continuam para professarem publicamente a crença da Lei de Moisés” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 74”).

Na sessão de confissão de 04 de janeiro de 1647, Abraão continuou a elencar pessoas às quais ele sabia que professavam abertamente o judaísmo em Recife e em outras localidades brasileiras então controladas pelos holandeses. Entre os nomes citados nesta ocasião estavam os de Samuel Velho, “a quem não sabe o nome de católico, o qual confessava publicamente a



crença da Lei de Moisés” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 80), e Abraão Mendes, que “também veio preso em companhia dele confitente para este cárcere e professava publicamente no Brasil a Lei de Moisés” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 80v).

Na sessão de crença realizada em 04 de abril de 1647, Abraão Bueno disse aos inquisidores que “nunca teve conhecimento da Lei de Cristo” e que desde os quatro anos de idade seus pais o instruíram acerca das cerimônias da lei de Moisés, na qual creu até o momento de sua confissão perante os inquisidores (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 85-86).

Acerca das crenças que seguiam os profítentes da Lei de Moisés, inclusive ele, Abraão Bueno disse que “no tempo de seus erros cria no Deus de Abraão, Isaac e de Jacob, criador do Céu e da Terra, que foi o mesmo que deu a Lei de Moisés para o povo de Israel e que a este encomendava orações que ensinavam os interpretes da Lei de Moisés e sábios do Povo de Israel” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 86v).

Apesar de ter apresentado a versão de ter sido criado desde cedo como judeu o fato é que Abraão Bueno apresentou-se aos inquisidores, desde que “pediu mesa”, como cristão arrependido de seu suposto passado em que sempre viveu como judeu. Os inquisidores perguntaram-lhe então quais razões o haviam levado a chegar a tais convicções. A resposta de Abraão Bueno foi que havia sido persuadido pelos ensinamentos do Inquisidor Luís Álvares da Rocha, o qual o teria convencido, com base nas Escrituras, que Jesus Cristo era o Messias, razão pela qual “converteu-se de todo o seu coração” ao catolicismo. (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 88v-89).

Ao que tudo indica a versão apresentada pelo acusado não convenceu os inquisidores. Isto porque o libelo apresentado pelo Promotor requeria que o réu fosse declarado herege, apóstata, ficto, falso, simulado, confitente diminuto e impenitente bem como perdesse todos os seus bens e fosse relaxado à Justiça Secular (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 101ss). Diante de um pedido tão rigoroso apresentado pelo Promotor, a defesa do acusado contestou o libelo acusatório inclusive com a indicação de testemunhas a serem ouvidas em contradita ao referido libelo.

Após as oitivas das testemunhas requeridas pela defesa e a publicação das provas contra ele produzidas, Abraão Bueno decide fazer aquilo que os inquisidores chamaram de “emenda ao que tinha dito” (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 133) na confissão. Assim, em 07 de junho de 1647<sup>124</sup> Abraão Bueno declara revelou que ao passar por reinos católicos como os de Navarra, Aragão e Castela (nos quais esteve por pelo menos sete meses) aprendeu as

<sup>124</sup> No processo consta erroneamente a data 07 de junho de 1646 (ANTT-IL Processo nº 11362. fl. 133).

orações cristãs e em tais localidades vivia exteriormente como católico, embora em seu interior continuasse se considerando judeu. Disse ainda que fez tudo isto “por se dissimular”. A depender de quanto tenha efetivamente dissimulado, caso tenha feito naquele período alguma cerimônia aprendida na França, é possível cogitar, portanto, que em terras católicas tenha cultivado a religiosidade que ficou conhecida como criptojudaísmo, embora não o tenha afirmado (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 133-134v).

Após a emenda à confissão, o acusado foi sentenciado. O veredicto foi o seguinte: cárcere e hábito perpétuo, auto de fé na forma costumada, confiscação de bens e demais penas por direito (ANTT-IL Processo nº 1770, fl. 135).

Com é bastante perceptível, o conhecimento de Diogo Henriques acerca do judaísmo parece bem superficial e limitado. Apesar das declarações da testemunha Antônio Nabo no sentido de que Abraão Bueno conhecia filosofia e o Talmud, o fato é que ele falou (sempre superficialmente) aos inquisidores apenas sobre as seguintes orações e cerimônias: a “solene guarda do Sábado”; As páscoas de “Peça, Sebaoth e Sucoth”; e os “jejuns de quipur, Purim, Tebet e das três semanas. Resta, no entanto, a dúvida se ele falou o que sabia ou se ocultou o que queria que os inquisidores não soubessem.

#### *4.2.3 Gabriel Mendes (aliás, Abraão Mendes)*

Gabriel Mendes, assim como Miguel Francês e Abraão Bueno, também teve seu processo iniciado no ano de 1646. Da mesma forma que este último, também foi um dos presos no episódio do Forte Maurício, no Rio São Francisco. Gabriel Mendes, conhecido no mundo judaico como Abraão Mendes, era natural da cidade do Porto, solteiro, filho de Felipe Mendes e Maria Nunes, ambos cristãos-novos. Sua chegada aos cárceres da penitência do Santo Ofício se deu em 28 de julho de 1646 (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 4). Tinha 22 anos. Declarou que vivia de negociação.

Sua confissão se deu no dia 05 de setembro de 1646. Nela, o acusado declarou que pretendia confessar a verdade, isto é, que era cristão batizado e que – ao contrário do que havia dito anteriormente aos inquisidores – tinha nascido na cidade do Porto, em Portugal e não em Hamburgo. Estava, portanto, formalmente submetido à “jurisdição” do Santo Ofício. Segundo a versão apresentada por ele, naquela ocasião, seu contato com o judaísmo se deu na cidade de Hamburgo, para onde fora enviado com cerca de onze ou doze anos, em companhia de um criado de um francês. Após tornar-se mais um dos integrantes da diáspora sefardita em

direção a Hamburgo, o jovem Gabriel teria, então, mantido contato com “alguns judeus portugueses os quais o persuadiram a que se fizesse judeu, e deixasse nossa santa fé católica, em que ele confitente estava bem instruído, e sabia as orações, e se confessava, mas não tinha ainda idade para comungar” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 18-18v). De acordo com Gabriel Mendes, após mais de dois meses de tentativas, os referidos judeus, que atendiam pelos nomes de Diogo Nunes da Veiga (aliás, Abraão Israel Passarinho), Moisés Sacuto, Isaac Milano e “Raquel” (esposa deste último), o conseguiram convencer de que “o encaminhavam bem para salvação de sua alma, e por lhe fazerem muitos mimos e promessas se apartou de nossa santa fé católica, e se passou a crença da Lei de Moisés esperando salvar-se nela, e se deixou circuncidar” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 18v). Tal fato teria ocorrido por volta do ano de 1634. Segundo o relato de Abraão Mendes, as abordagens dos referidos judeus ocorreriam tanto em grupo quanto de maneira individual (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 19v). Além de Hamburgo, Gabriel Mendes informou que passou também por Amsterdam, por volta de 1638, embora não tenha deixado claro se esteve apenas de passagem ou se fixou residência na cidade holandesa. Independentemente do período em que lá esteve, o certo é que, conforme seu relato, também naquela cidade foi convidado por judeus a abraçar a crença na “lei de Moisés”. Entre as pessoas com quem conversou acerca da “lei de Moisés”, em Amsterdam, estavam um português chamado Duarte Rodrigues e sua esposa, Raquel, outro português chamado Samuel Velho, e a mãe deste, Catarina Nunes (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 24v). O referido Samuel Velho se tratava do mesmo João Nunes Velho, que acabaria sendo preso no Brasil juntamente com o próprio Gabriel Mendes. Mais tarde ao chegar ao Brasil, conheceria outro filho de Catarina Nunes: David Velho, o qual frequentava a sinagoga em Recife juntamente com o próprio Gabriel (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 26v).

Em seguida o processo inquisitorial – normalmente frio e formal – descreve uma cena de tom bastante dramático. De acordo com o processo, ao final de sua confissão, o acusado disse que “esta é a verdade de suas culpas, e que delas está muito arrependido, e verdadeiramente convertido a nossa santa fé católica na qual professa viver, e morrer: o que disse com lágrimas, e sinais de arrependimento e que o enganaram por ser de pouca idade” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 19v). Apesar da aparente intensidade do arrependimento do interrogado, em 03 de outubro de 1646, foi determinada a sua transferência para o cárcere secreto (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 23).

No tocante às cerimônias que realizava na época em que abraçara o judaísmo, as informações trazidas por Gabriel Mendes foram, também, bastante parcas. Basicamente fez apenas indicações, quase sem detalhes ou profundidade descritiva.

Relatou acerca da observância do repouso no sétimo dia da semana que guardava “os sábados de trabalho vestindo nele camisa lavada se a tinha” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 32). Quanto ao cotidiano, afirmou que “deixava de comer carne de porco e peixe de pele, e ia as sinagogas em companhia dos judeus e rezava nelas as rezas da Lei de Moisés” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 32). Sobre as datas mais importantes do calendário judaico, explicitou que “guardava as páscoas dos judeus”, dentre as quais descreveu primeiro “a que chamam de flores, cuja observância se continua por espaço de oito dias, e abstendo-se nos primeiros dois dias e nos últimos dois de todo o gênero de trabalho, e usando em todos os ditos preto mas dos melhores vestidos” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 32). Em segundo lugar referiu-se à “páscoa que chamam de *Sabbahou* que vem sete semanas depois da das flores e dura por espaço de dois dias e se celebra abstendo-se neles de todo gênero de trabalho e usando de vestido de festa e de melhor mantimento” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 32). As descrições acima apresentadas, aliás bastante simplórias, provavelmente referem-se a *Pessach* e *Shavuot*.

Revelou ainda que “outra festa que chamam da Rainha Ester, que costumam celebrar um mês antes da dita páscoa de flores, em memória da liberdade que o povo de Israel alcançou por meio da Rainha Ester” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 32v). Efetivamente o Jejum da Rainha Ester (*Taanit Ester*) é celebrado no dia anterior ao *Purim*, e, portanto, cerca de um mês antes de *Pessach* (que Gabriel Mendes chama de Páscoa das Flores).

Descreveu também o *Yom Kipur* como o “jejum que chamam do dia grande”, acerca do qual “não se lembra em que mês vem mas se persuade que é no verão, e entre os judeus se chamam os jejuns de perdoanças” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 32v).

Referiu-se igualmente a “mais outro jejum em memória da destruição do Templo, e não se lembra em que mês cai” (ANTT-IL Processo nº 11362 fl. 32v) – muito provavelmente o jejum de *Tamuz* – e reforçou que como guardava tais dias nos quais “estava em todo o dia sem comer nem beber até sair a estrela, e então ceava, e que por parte da dita lei não fez mais cerimônia alguma” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 32v).

Quanto às crenças que mantinha anteriormente, explicitou que “cria no Deus dos céus e a ele se encomendava”. No tocante às orações que fazia, não as lembrava posto que as “recitava por um livro que lhe davam na mesma sinagoga no qual se continham todas as orações da dita lei que ele réu oferecia ao Deus dos céus” (ANTT-IL Processo nº 11362. fl. 33).

Ainda nesta mesma oportunidade, Gabriel Mendes faz uma declaração que se tomada como verdadeira indicaria que sua adesão ao judaísmo não foi completa. Isto porque de acordo com ele “apesar de professar publicamente o judaísmo “todavia em seu coração cria

no mistério da Santíssima Trindade” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 33). Além disso, declarou que “assim mesmo cria em Cristo Nosso Senhor e que viera ao mundo como verdadeiro Messias a remir pecados e que em razão disto não esperava por ele” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 33v). Reforçou ainda que apesar de seus “conversores” o instruírem a deixar de crer em Cristo, “sempre creu em Cristo Senhor Nosso e o teve em seu coração por verdadeiro Deus e Messias prometido na Lei” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 34).

Já próximo do final da sessão de crença, Gabriel Mendes disse aos inquisidores que a “crença dos ditos erros lhe durou por espaço de oito anos” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 34). Se tomarmos por igualmente verdadeiras esta última assertiva e imediatamente acima expostas, haveremos de chegar à conclusão de que Gabriel ou Abraão Mendes deve ter passado, então, por oito anos de indefinição e conflito acerca de qual credo religioso efetivamente seguia. Uma segunda conclusão a que podemos chegar é que – já àquela época – o cristão-novo/judeu Gabriel/Abraão conseguiu elaborar um arranjo psicológico no qual a hibridização de crenças incommunicáveis – ante os olhos das ortodoxias católica e judaica – poderiam sim, em seu caso particular, serem amalgamadas e conviverem em harmonia.

A única cerimônia descrita por Gabriel Mendes em separado foi a “páscoa das cabanas”, que segundo ele ocorre por oito dias e durante a qual os judeus costumam fabricar cabanas no campo ou no quintal, abstêm-se do trabalho e usam “os melhores vestidos e comeres” (ANTT-IL Processo nº 11362, fl. 35). Ao fim da descrição da “páscoa das cabanas”, lembrou que havia ainda um jejum em memória da destruição do segundo templo, acerca do qual não apresentou detalhes.

Gabriel Mendes foi condenado a auto público de fé, confiscação de bens, cárcere e hábito a arbítrio, instrução ordinária e penitências espirituais (REF. fl. 38). Sua Sentença foi publicada no auto de fé de 15 de dezembro de 1647. Suas declarações parecem propositadamente sucintas para alguém que declarou ter vivido como judeu durante oitos anos.

#### 4.2.4 João Nunes Velho (aliás, Samuel Velho)

João Nunes Velho ou Samuel Velho, assim como os demais envolvidos no episódio do Forte do Rio São Francisco, teve seu processo iniciado em 1646. À época em que foi processado pela Inquisição era solteiro e tinha 33 anos. Era natural da cidade do Porto, filho de Antônio Velho. Sua chegada ao cárcere da penitência se deu em 28 de julho de 1646 (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 5v).

Assim como ocorreu com os demais nove “judeus” presos no Forte do Rio São Francisco, a primeira preocupação dos inquisidores em relação a João Nunes Velho foi identificar se ele era batizado. A versão apresentada pelo acusado era de que havia nascido na Holanda, razão pela qual não havia passado pelo batismo. A fim de comprovar a veracidade (ou a falsidade, seria melhor dizer) desta versão diversas testemunhas foram ouvidas. Uma destas testemunhas foi um holandês chamado Guilherme Rosén, o qual trabalhava como tradutor. De acordo com Rosén, João Nunes Velho não tinha bom domínio do idioma flamengo. Na verdade, quando fazia uso do flamengo “se havia com tão grande embaraço que em muitas palavras quase se não deixava entender” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 19). O português, no entanto, falava castiçamente, segundo o mesmo Rosén (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 19). Baseado em tal observação, o tradutor holandês declarou aos inquisidores que estava persuadido de que o dito acusado não era natural da Holanda e sim do Reino de Portugal (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 22-22v).

Entre os testemunhos utilizados contra Samuel Velho estavam os extraídos dos processos de Diogo Henriques e Gabriel Mendes – acima referidos. Foi realizado, igualmente, traslado de declarações prestadas por Joseph de Liz, aliás Isaac de Castro, em seu processo. Os dois primeiros o retrataram como “público professor da lei de Moisés” e apartado da “nossa Santa Fé Católica”. Isaac de Castro, por sua vez, o reconheceu como judeu praticante e embora não pudesse afirmar que era português acreditava que o fosse já que “rezava por livros portugueses e não sabia hebraico” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 54-54v).

Outro duro golpe contra a versão apresentada por João Nunes Velho ocorreu quando os inquisidores obtiveram êxito na comprovação de seu batismo. Através de certidão lavrada pelo Padre Amaro Álvares em 22 de maio de 1647 foi obtida a informação de que:

É verdade que do Livro dos Batizados da Freguesia de São Nicolau, que hoje está na Câmara deste Bispado, que mandou buscar o senhor comissário, que serviam des[de] o ano de seiscentos e cinco até o ano de seiscentos e vinte e quatro, consta ser batizado João filho de Antônio Velho e sua mulher Catarina Nunes, moradores na fonte de aurina aos onze dias do mês de dezembro de seiscentos e treze, e foram padrinhos Jorge Nunes, e Catarina Henriques; o Abade Domingos Saraiva os batizou. Está este assento as folhas cento e treze verso;” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 60).

A Sessão de Genealogia de Samuel Velho foi realizada em 12 de janeiro de 1647. Naquela ocasião insistiu na versão de que era nascido em Amsterdam, filho de Francisco Velho e Maria Luís, e que nunca tivera outro nome (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 67v). Disse ainda que nunca fora batizado, por ter nascido em Amsterdam (ANTT-IL Processo nº

11575, fl. 69). Como vimos acima, mais tarde os inquisidores acabariam descobrindo que o acusado proferiu naquela oportunidade no mínimo quatro inverdades: quanto à naturalidade, à filiação, à quantidade de nomes que possuía e ao seu batismo.

No dia 12 de abril de 1647 foi realizada uma sessão específica para tratar acerca de seu batismo. O notário deu a esta sessão o título de “Exame acerca do batismo que nega”. Vale ressaltar que a certidão sobre seu batismo não se encontrava ainda com os inquisidores. Apesar disto os membros do Santo Ofício, ao que tudo indica, já possuíam algum tipo de informação sobre seu batismo e lhe advertiram que deveria dizer a verdade a este respeito. Samuel Velho, no entanto, manteve sua versão e disse que por “nascer em Holanda, e ser vassalo do Príncipe de Orange, e que por uma, e outra razão o não podiam obrigar a deixar a crença que seguia” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 73). Sessão semelhante foi realizada no dia 26 de abril de 1647. O resultado foi idêntico à primeira.

Em 03 de junho de 1647 foi realizada uma sessão de “Admoestação antes do libelo e Confissão”. O próprio nome atribuído à sessão já indicava que se tratava da última oportunidade do acusado revelar a verdade “de suas culpas” antes do Promotor apresentar a peça acusatória contra ele. Na referida ocasião Samuel Velho declarou que a primeira vez que ouviu falar sobre a “lei de Moisés” foi na cidade do Porto, exatamente no mês de outubro de 1631, quando deveria ter, portanto, entre dezesseis e dezoito anos de idade. Revelou que tal expressão lhe tinha sido apresentada através de uma jovem chamada Branca, a qual, respondendo a um gracejo do jovem João/Samuel, teria lhe dito que se casaria com ele desde que fosse “debaixo de juramento da Lei de Moisés” (ANTT-IL Processo nº 11575, Fl. 80), embora não tivesse lhe explicitado o significado de tal expressão. Ao retornar para casa e contar o ocorrido a sua mãe e questioná-la sobre o significado da expressão dita por sua pretendida, a mesma teria ficado muito sobressaltada. Com receio de que viesse ocorrer com seu filho o mesmo que já havia acontecido com ela, isto é, ser presa pelo Santo Ofício, a mãe de Samuel o teria enviado para Amsterdam quinze dias após o gracejo dirigido a Branca. Ao chegar à cidade holandesa em janeiro de 1632, o jovem João manteve contato com os judeus daquela cidade e “se resolveu a largar a fé de Cristo Senhor Nosso e passar-se (...) a crença da Lei de Moisés como fez indo logo a suas sinagogas” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 81).

Samuel Velho parecia ter boa memória – ou ao menos queria que acreditassem nisso. Com a mesma precisão com que indicou o momento de seu primeiro contato com a “lei de Moisés” o referido acusado asseverou que sua circuncisão se deu exatamente no dia 24 do mês de junho de 1632, uma segunda-feira, na casa de um tio seu, em Amsterdam (ANTT-IL Processo nº 11575, Fl. 81; 93v). Além do tio, que se chamava Jerônimo Rodrigues de Souza

ou Samuel Barbanel, estiveram presentes à cerimônia Manoel Lopes de Leão ou Jacob Isac de Leão, um filho de Jerônimo Rodrigues, Manoel Athias e um “judeu de nação tudesca que chamavam Jacob Levi”. A cerimônia é assim descrita por Samuel Velho:

...e para este ato acenderam uma vela a qual tinha Manoel Athias (...) e a arrendou para cativos e dois copos de cerveja que tinha um filho do dito Samuel Barbanel (...) e outra vela tinha Manoel Lopes de Leão (...) os quais tinham arrendado estes copos para a Terra Santa e logo o circuncidou um judeu de nação tudesca que chamavam Jacob Levi e depois de o fazer bebeu de um dos ditos copos e deu a ele confitente também de beber com que se acabou a solenidade da circuncisão sem se fazer coisa alguma mais (ANTT-IL Processo nº 11575, fl.81v).

É claro que a referida circuncisão ocorreu em Amsterdam. No entanto acreditamos não ser descabido ao menos cogitar que as circuncisões realizadas no Brasil holandês podem ter seguido padrão semelhante ao acima descrito. Além disto, o relato serve também como demonstração – através de um caso específico – do nível de compreensão que os “judeus novos” do Brasil holandês tinham acerca dos ritos judaicos e de seus detalhes e significados.

Outra descrição feita por Samuel Velho acerca de fatos ocorridos na Holanda mas que reputamos como importantes para a compreensão da religiosidade judaica no Brasil holandês refere-se a sua ida à Sinagoga de Amsterdam – embora não seja identificado a qual delas, já que a unificação das três só ocorreria em 1639. Mesmo não servindo como descrição das sinagogas do Brasil, a referência feita por Samuel Velho demonstra um exemplo de como os “judeus novos” entendiam e descreviam uma sinagoga, seu cotidiano e seus ritos. De acordo com Samuel Velho, no sábado seguinte a sua circuncisão:

Foi ele confitente a esnoga onde o dito seu tio lhe deu um *talé* que é um manto branco de lã que põem sobre a cabeça quando rezam e com ele foi ao *Tabá* que é a modo de um altar que está no meio da esnoga onde estava o *Sefetora* que é a Lei escrita em Hebraico e por ela leu um judeu que chamavam *Ruby*, natural de Francoforte, e é o mesmo que mestre, por ele confitente que era obrigado a fazer a tal leitura por graça de ser judeu e seguir a Lei de Moisés e como encomendando aos circunstantes e isto feito se tornou para o seu lugar a rezar as orações que costumam os judeus e para isto lhe deram um livro escrito em castelhano em que se continham as orações dos profites da Lei de Moisés que são a *Samá* que se reza pela manhã e começa = *Samá Israel Adonay my dió* e é a modo de sacrifício e a *Amidad*, que começa *Bendito tu Adonay nuestro Dió*, que também significa outro sacrifício e os salmos de Davi sem o *Gloria Patri* e a tarde ia também a Igreja segunda vez onde rezava os salmos e a oração de *Amidad* e a noite outra vez onde se rezava o *Samá* a *Amidad* e os salmos (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 82-82v)

Samuel Velho, assim com Miguel Francês (ou os notários que atuaram em seus processos), também chama o *talit* de “talé”, e aponta inclusive que tal peça deve ser feita com



tecido de lã. De maneira similar a Miguel Francês também junta as palavras *Sefer* e *Torá*, sabe que a *Sefetorá* é a “Lei escrita em hebraico”, conhecia as primeiras palavras da “Semá” e da “Amidá” mas além de tudo isto sabia que o altar da sinagoga chamava-se *Tabá*.

Após circuncidado, Samuel Velho continuou frequentando a sinagoga à qual ia “três vezes no dia quando podia”, inclusive a “trazendo o Sefatorá do armário para o Tabá quando lhe cabia por sorte” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 82v).

João Nunes Velho recordou também que fizera alguns jejuns. O primeiro deles era o “do pão asmo que vem na Páscoa e sempre cai em Abril”. Por ocasião de tal jejum, celebrado em memória da saída do Povo de Israel do Egito, não se comia “por espaço de oito dias outro pão mais que o asmo” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 83). O segundo jejum de que lembrava, era por ele chamado de “jejum de Gadaliá”, que ocorria durante o mês de setembro e ao longo do qual estava “todo o dia sem comer senão à noite em que comia tudo o que se lhe oferecia e ouviu dizer se fazia em memória de um grande sábio da lei que morrera” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 83). Dentre os processos analisados até aqui, esta a primeira menção ao Jejum de Gedaliah (*Tzom Gedaliah*). O grande sábio em questão foi “Gedaliah governador dos judeus sob Nabucodonosor” (ASHERI, p. 235), o qual foi assassinado. O terceiro jejum recordado foi o de “quipur”, “dia grande” ou “perdoanças”. Quanto ao seu significado, lembrava que era feito “porque dizem que naqueles dias perdoa D's” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 83). Prosseguindo em sua exposição dos jejuns judaicos, João Nunes esclareceu que cinco dias após a celebração de *Yom Kipur*, ocorria a “Festa das Cabanas, que durava por espaço de oito dias em que costumam os judeus estar nelas, fazendo cabanas nos quintais de suas casas em memória de quando o Povo de Israel andava no desterro fora do Egito” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 83-83v). Acerca desta cerimônia, João Nunes esclareceu que não a podia realizar por conta própria em razão de não possuir residência, o que, no entanto, não o impedia de participar de tal ocasião. A solução encontrada era ir à cabana de Samuel Barbanel (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 83v). Outra data especial do calendário judaico que mereceu o destaque de Samuel Velho foi a “festa da Canucá que vem no mês de dezembro, que dura também por oito dias e a cerimônia dela é acenderem cada um dos ditos dias uma candeia de azeite e se deixa estar até por si se apagar” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 83v). Quanto ao seu significado, tal cerimônia, segundo sua lembrança, da qual não estava certo, se fazia “por memória de quando Mathathias fez o Templo acender as candeias” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 83v). Vale destacar que o responsável por tal feito foi Judas Macabeu, ou Iehudah Machabeu, como diziam no século XVII. Lembrou também que no mesmo mês de dezembro era realizado o jejum de “Teber” (*Tebet*, na verdade), embora não

soubesse o seu significado. Recordou igualmente do “jejum da Rainha Esther, ocorrido em fevereiro; do jejum de “Thamuz”, celebrado em junho ou julho, “em memória de quando se pôs cerco à casa santa” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 84); e do “Thezabbeá” (*Tisha Beav*), realizado três semanas após o de “Thamuz”, em alusão a “memória de quando foi destruído o Templo de Jerusalém” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 84). Ao fim de sua relação de jejuns do ano, o interrogado reforçou que “todas as sobreditas cerimônias fez até o presente quando teve ocasião por guarda da Lei de Moisés (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 84).

Em outra sessão de confissão, desta feita realizada em 05 de junho de 1647, Samuel Velho dedicou-se a listar para os inquisidores os nomes das pessoas com quem “comunicou na crença da Lei de Moisés”. Indicou nomes de praticantes do judaísmo na Holanda, em Hamburgo e no Brasil. Entre os públicos professores da lei de Moisés residentes no Brasil por ele citados estavam personagens tratados neste trabalho. O primeiro deles foi Pedro de Almeida. Acerca dele, Samuel Velho revelou que era seu co-irmão e que o mesmo professava o judaísmo publicamente na Holanda, por volta de 1637, no entanto teria passado para o catolicismo por volta de 1639, com o objetivo de casar-se com uma mulher portuguesa (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 89v)<sup>125</sup>. Revelou informações também acerca de Miguel Francês (ou David Francês, em nome judaico). Disse que o havia conhecido em Amsterdam que este tinha se tornado judeu público em Hamburgo porém no Brasil teria assumido a religião católica antes da chegada do próprio Samuel Velho ao Brasil (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 90)<sup>126</sup>. Nesta mesma oportunidade, Samuel Velho aproveitou para revelar que sua mãe, Catarina Nunes na verdade fora reconciliada pelo Santo Ofício de Lisboa em 1637 e que após isto seguiu para Amsterdam, onde adotou o nome de Esther Velha” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 91).

A sessão de crença de Samuel Velho foi realizada no dia 18 de junho de 1647. Naquela

<sup>125</sup> Samuel Velho disse que conhecia: “P[edr]o de Almeida, primo co-irmão dele confitente, o qual de presente reside na Paraíba, que do ano de trinta e nove se reduziu a nossa Santa Fé católica, para haver de casar com uma mulher portuguesa católica e no ano de trinta e sete pouco mais ou menos havia estado em Holanda público professor da Lei de Moisés, indo a uma das três sinagogas que ali há e não sabe como se chamava em nome de judeu natural da cidade do Porto, filho de Francisco Manoel mercador e Leonor Lopes irmã do pai dele confitente” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 89v). A filiação e o local de residência são idênticos aos do indivíduo que respondeu ao processo de nº 11.562, donde podemos concluir com razoável certeza que se tratam da mesma pessoa.

<sup>126</sup> Samuel Velho relatou exatamente o seguinte: “David Francês, natural de Portugal, não sabe de qual parte, de quarenta anos pouco mais ou menos preto de cara, o qual viera de Hamburgo onde se tinha feito público judeu e antes dele confitente ir para o Brasil, se tinha reduzido a Nossa Santa Fé Católica onde ouviu e conheceu por haverem estado ambos em Amsterdam (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 90)”. Os dados fornecidos não são suficientes para afirmar com certeza que se trata do mesmo Miguel Francês que respondeu ao processo de nº 7276 no entanto, caso aceitemos ao menos hipoteticamente tal possibilidade, teríamos aqui a confirmação da veracidade da informação apresentada por Miguel Francês no sentido de que ao ser preso já havia deixado o judaísmo em troca do catolicismo.

oportunidade, quanto às suas crenças, disse que “no dito tempo cria no Deus dos Céus e da Terra, e a ele se encomendava com as orações que já declarou, e outras que recitava por um livro na sinagoga e também rezava os Salmos de David sem Gloria Patri” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 94v). Acrescentou ainda que manteve tais crenças até o momento em que fez sua confissão perante os inquisidores (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 95v).

Depois de sua confissão, João Nunes ou Samuel Velho foi sentenciado pelos inquisidores. As penas que lhe foram impostas foram no sentido de que “devia ir ao auto público da fé na forma costumada e ouvir sua sentença e fazer abjuração em forma de seus erros, com hábito penitencial ao arbítrio ordinário. E que incorreu em sentença de excomunhão de que será absoluto, e em confiscação de seus bens para o fisco e câmara real e nas mais penas por direito contra semelhantes hereges estabelecidas, que fosse instruído nas coisas da fé e tivesse penitências espirituais, e que a confiscação deveria correr (conforme a confissão do réu) do mês de junho de 632 até o presente” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 97).

Mesmo após ter sido sentenciado, João Nunes Velho participou de uma última sessão de genealogia, realizada em 10 de julho de 1647. Naquele ato, revelou que além de ter sido batizado, também fora crismado, em ambos os casos na cidade do Porto (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 100). Acrescentou ainda que ao ser batizado deram-lhe o nome de Nicolau – embora a certidão de batismo faça referência ao nome de João – e que o nome João lhe fora atribuído apenas na ocasião de sua crisma (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 100v). Acabou confessando também que sua mãe não tinha sido sua única parente a ser processada pelo Santo Ofício. Na verdade, sobre seu pai Antônio Velho “ouvei dizer que morrera nos cárceres de Coimbra” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 100v-101). Acrescentou ainda que “também foi preso seu avô materno que era do Porto e se chamou Luiz Nunez” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 101) e “que também foi preso João Batista seu parente por parte de seu pai e a mulher e filha deste” (ANTT-IL Processo nº 11575, fl. 101).

Há notícia de que no ano de 1648 Samuel Velho conseguiu fugir de Portugal, de onde dirigiu-se para... a Holanda (MELLO, 1996, p 513), onde chegou a fazer parte da irmandade *Ghemilut Hassadim* (VAINFAS, 2010, p. 247).

#### 4.2.5 Pedro de Almeida (aliás, Izaque de Almeida)

O processo de Pedro de Almeida foi iniciado em 1649. Tratava-se de um cristão-novo (três quartos de cristão novo, como ele mesmo disse), nascido na cidade do Porto e residente na Paraíba. Seus pais eram Francisco Manoel e Leonor Lopes, esta também cristã nova. Assim como seu pai, também exercia a profissão de mercador, embora tenha frisado que “tratava com algumas mercadorias de pouca consideração (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 35)”.

Sua entrada no cárcere da penitência ocorreu em 16 de janeiro de 1649 (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 03), embora MELLO (1996, p. 324) afirme que encontrava-se preso no Brasil desde janeiro de 1648. De fato sua prisão ocorreu em janeiro de 1648, sob ordem do Vigário Geral de Pernambuco, ocasião em que residia na localidade chamada de Ribeira do Capibaribe.

Já em sua primeira oitiva perante os inquisidores, Pedro de Almeida disse que chegou ao Brasil havia dezesseis anos – por volta de 1633, portanto – e que à época era solteiro e contava 15 anos de idade. Seu primeiro e principal destino em terras brasileiras foi a Paraíba mas residiu em outras partes também. Disse que na cidade do Recife conheceu a um cristão novo que professava publicamente o judaísmo, chamado Simão de Leão, o qual por ser morador da Paraíba o reencaminhou para seu primeiro destino no Brasil. Sua passagem do cristianismo ao judaísmo teria ocorrido na Paraíba, sob a influência do referido Simão de Leão, do genro deste, chamado Francisco de Faria e de duas filhas de Simão, Judite e Raquel de Leão, por volta dos anos de 1635 ou 1636. Conforme seu relato, estas mesmas pessoas foram as responsáveis por ensinar-lhe as cerimônias de sua nova religião (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 35v-37). Disse que a partir de então rezava “orações judaicas, que ele confitente foi aprendendo por um livro em língua castelhana que o dito Simão de Leão lhe deu, e que naquela casa havia alguns” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 37). Interessante notar que o grau de ligação da família Leão com o judaísmo era tal que eles possuíam em casa não um mais sim alguns livros de orações.

De acordo com o descrito por Pedro de Almeida, algum tempo depois este seguiu em companhia de Francisco de Faria para Amsterdam. Lá ocorreria a sua circuncisão (o que, caso seja verdade, pode significar um indício de que à época – 1635 ou 1636 – a comunidade judaica do Brasil holandês não estava suficientemente organizada a ponto de realizar as circuncisões, segundo os parâmetros da *halakhá*). Durante a viagem manteve contato com dois portugueses os quais lhe disseram que ele “tinha feito muito mal em deixar a fé católica, e a passar a Lei de Moisés” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 37). Segundo o que disse aos inquisidores, a partir daquele momento arrependeu-se de sua recente conversão religiosa e “se

apartou da crença da Lei de Moisés, e tornou a crer em nossa Santa Fé Católica, determinando viesse para Portugal em companhia dos mesmos dois portugueses, e assim o assentaram entre si” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 37v). Ainda segundo o que disse aos inquisidores, ao chegar à Holanda, acabou sendo dissuadido da ideia de ir para Portugal. Isto ocorreu, porque Michael de Leão, irmão de Simão de Leão, o advertiu sobre a possibilidade de ser queimado em terras portuguesas bem como prometeu que “em chegando à Holanda se circuncidaria ele confitente, e que dali o mandariam com uma carregação de fazendas para o Brasil, e o fariam rico” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 38). Pedro de Almeida declarou que neste momento mudou novamente de ideia e “passando-se outra vez a crença da Lei de Moisés, cuidando ser a boa e verdadeira para salvar-se, como as ditas pessoas lhe haviam dito, e na dita crença da Lei de Moisés perseverou por tempo de três anos, pouco mais ou menos” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 38-38v). Portanto, de acordo com tal declaração de Pedro de Almeida, seu período de contato com o judaísmo resumiu-se a três anos. Sua circuncisão foi efetivamente realizada na Holanda, mais precisamente na casa de um judeu chamado Manoel Lopes. O *Mohel* responsável pelo ato foi um judeu português, cujo nome Pedro de Almeida não lembrava. Vale notar que ao referir-se a tal judeu, Pedro de Almeida diz que o mesmo “tinha o ofício de circuncidar a que lá chamam gagam ou gazão, que vem a ser homem como de cura, ou pároco, e na verdade, o dito homem tinha cargo na sinagoga” (ANTT-IL Processo nº 11562, Fl. 39). Percebe-se claramente a confusão entre os significados dos ofícios de *Haham* e *Mohel*. O que não é possível saber é se efetivamente Pedro de Almeida confundiu-se ou se tentava confundir seus interrogadores. No ato da circuncisão foi-lhe posto o nome judeu de Isaque. Oito dias após a cerimônia, o “judeu novo” Isaque de Almeida foi levado à Sinagoga *Bet Iacob*. A experiência vivenciada naquela oportunidade foi assim descrita:

E passados oito dias levaram a ele confitente à Sinagoga, onde estavam muitos judeus em baixo, e por umas varandas em cima muitas judias, o seu gazão, que se chamava por alcunha o Morteira Português, (...) tirou de um armário um pergaminho grande enrolado em dois paus, a modo de um mapa e o desenrolam sobre uma mesa a modo de um altar e disse a ele confitente que aquela era a Lei de Moisés, que ali estava escrita, e lhe mandou dizer umas palavras, de que agora não está lembrado, e que disse ele confitente graças a Deus pelo haver chegado àquele estado, e que promettesse alguma esmola para cativos, e por três a ele confitente prometeu três, ou quatro tostões que o dito Francisco de Faria pagou por ele (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 39-39v).

Percebe-se que Pedro de Almeida descreve o *Sefer Torá* com tão pouca desenvoltura que nem se arrisca a nomeá-lo. Apenas o descreve, comparando a objetos mais fáceis de ser nomeados como pergaminho, paus e mapa.

Pedro de Almeida declarou que enquanto esteve na Holanda, por três meses, frequentou, três vezes ao dia, duas sinagogas das três existentes em Amsterdam, embora não possível identificar se a segunda teria sido a *Neveh Shalom* ou *Bet Israel*. Nestas sinagogas, Isaque de Almeida rezou por livros em hebraico e castelhano, embora não lembrasse nenhuma das orações. Revelou também que, durante as orações, “levam os judeus por cima do chapéu um pano branco a que chamam talé, e tem nos braços umas correias atadas a que chamam tafelim; e as mulheres não sabe se tem alguma coisa destas, porque se não vem que estão de grades (...) como freiras (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 39v).

Relatou ainda que conheceu dois cristãos-novos, chamados Manoel de Cáceres e Henrique Gomes, que – de maneira semelhante a ele – viviam na Paraíba e se circuncidaram em Amsterdam. Segundo Pedro de Almeida ambos retornaram para o Brasil, mais especificamente para Recife e deixaram o judaísmo e voltaram a professar a religião católica. O primeiro deles inclusive “se acusou ao vigário geral Gaspar Ferreira e morreu na guerra contra os holandeses em companhia de André Vidal” (ANTT-IL Processo nº 11562, Fl. 40). Isto indica que aparentemente o Vigário Geral não tomou providência ao menos mais séria contra o mesmo.

Ao ser questionado pelos inquisidores a respeito de quais cerimônias havia praticado no período de adesão ao judaísmo, Pedro de Almeida relatou de maneira absolutamente sucinta que “fez algumas cerimônias da Lei de Moisés, como era guardar os Sábados, fazer alguns jejuns e comer aves degoladas, e outras coisas que lhe ensinaram, de que agora não é lembrado” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 40v).

Outra sessão de confissão aconteceu no dia 05 de fevereiro de 1649. Naquela data Pedro de Almeida descreveu um episódio acontecido sete anos antes, na Paraíba. Segundo ele, à época já fazia dois anos que havia deixado de seguir os preceitos do judaísmo no entanto não teve coragem de externar esta decisão para outros judeus. Segundo o seu relato, cerca de sete anos antes, ou seja por volta de 1642, época em que já fazia dois anos que tinha retornado ao catolicismo (o que indica que seu período de obediência aos preceitos judaicos deve ter durado até o ano de 1639 ou 1640), se encontrou com os irmãos judeus, Moisés e Jacob Navarro, os quais indagaram-lhe se seguia o catolicismo ou a “lei de Moisés”, ao que ele respondeu que:

estava judeu mas nisto mentiu, porque era então e dali por diante sempre foi cristão católico e logo em continente lhe pesou muito de haver dito que era judeu, o que fez perversamente e por dever dinheiro aos ditos Navarros, e por ser de sua amizade, posto que entendia como agora também entende ser obrigado e era falar a fê católica pela boca assim como a tinha no coração, e pela vida por ela sendo necessária, ainda que tenha por quaisquer respeito

humanos, de qualquer importância que fosse, de que pede perdão a esta mesa, e disto mesmo deu conta no Brasil a seus confessores” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 43v).

Percebe-se no referido depoimento um episódio bastante elucidativo acerca dos conflitos que marcavam o cotidiano das pessoas que passavam pela experiência – muito mais dolorosa que hoje – de mudar de credo religioso em pleno século XVII.

A Sessão de Crença do acusado Pedro de Almeida aconteceu no dia 07 de dezembro de 1649. Nela, Pedro de Almeida reiterou que sua passagem à crença da lei de Moisés se dera cerca de treze anos antes (por volta de 1636), por influência de Simão de Leão e acrescentou que “no dito tempo cria no Deus de Israel, e lhe rezava por um livro que os judeus lhe deram, orações que nele se continham ordenadas ao culto e observância da Lei de Moisés, de que agora em particular não é lembrado, e as oferecia ao Deus de Israel” (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 55). Vale ressaltar que Pedro de Almeida fala em “Deus de Israel” e não em “Deus dos céus e da Terra”

O acusado detalhou ainda por quanto tempo seguiu a religião judaica. Explicitou que dos três anos em que creu na lei de Moisés, três meses foram vividos na Holanda e os demais dois anos e nove meses de judeu público foram professados na Paraíba (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 55v).

Sobre Pedro de Almeida, MELLO (1996, p. 324) destaca que a sua versão de que fora convertido ao judaísmo por Simão de Leão, no Recife, “não parece verdadeira, pois seu primo co-irmão, Samuel Velho, já denunciara perante o Santo Ofício, em 05 de junho de 1647, que ele vivia na Holanda em 1637, pouco mais ou menos 'como público professor da lei de Moisés”.

Pedro de Almeida foi sentenciado às seguintes penas: cárcere e hábito penitencial a arbítrio favorável, auto de fé, excomunhão maior, confiscação de bens e mais penas (ANTT-IL Processo nº 11562, fl. 68).

#### *4.2.6 Antônio Henriquez (aliás, Isaac Cohen Henriquez)*

Dentre os personagens aqui analisados, Antônio Henriquez é o único cujo processo teve início após o período de domínio holandês. Mais precisamente, seu processo foi autuado no ano de 1662. Apesar desta ressalva, parte dos fatos por ele narrados referem-se ao período

abordado por este estudo.

Antônio Henriquez foi um mercador cristão-novo nascido na cidade castelhana de Antequera, na região da Andaluzia. Era filho de Francisco Vaz de Leão e Beatriz de Tovar. À época em que foi processado, tinha 57 anos e sua esposa Abigail de Lima já havia falecido.

Apesar de seu processo ser formalmente identificado como iniciado no ano de 1662, verifica-se de documentos constantes dos próprios autos que seu início se deu efetivamente no ano anterior. Afinal de contas o acusado foi entregue nos cárcere da Inquisição através de um “Auto de Entrega” de réu preso datado de 21 de fevereiro de 1661! (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 02). Além disto, a confissão do acusado iniciou-se em 17 de janeiro de 1661! (ANTT-IL Processo nº 7820 fl. 05). Assim, é muito provável que a data de autuação do processo esteja errada.

Na sessão de confissão acima mencionada, o acusado declarou que foi batizado em sua cidade natal e que ali viveu com seus pais até cerca de sete ou oito anos de idade. Explicou que por volta do ano de 1615 sua família deixou a Espanha em direção a França, onde viveram por cerca de um ano na cidade de Saint-Jean-de-Luz. De lá seguiram todos para Amsterdam, na Holanda” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 7-7v). Ao chegarem na Holanda, o que ocorreu no mês de maio do ano de 1618, ele, seu pai e seus irmãos foram circuncidados por um judeu alemão chamado Arão Levi. A partir de sua circuncisão, passou a ser chamado pelo nome de Isaac Israel Henriques.

Além dos membros do sexo masculino da família de Antônio Henriquez, também as mulheres fizeram questão de formalizarem sua adesão ao judaísmo. Vale ressaltar que Antônio Henriquez disse (ou os inquisidores entenderam) que sua mãe “foi circuncidada” ainda que isto ocorresse “na forma que costumam fazer as mulheres que é banhando-se, assistindo outras mulheres as quais repetem uma benção, de cuja formalidade de palavras ele confitente não está lembrado” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 7).

A confissão de Antônio Henriquez foi retomada em 18 de janeiro de 1661. Naquela sessão, o acusado declarou que viveu durante catorze anos em Hamburgo como solteiro e que após o referido período casou-se com Abigail de Lima, nascida em Veneza, filha de pai português (Diogo Gonçalves de Lima) que havia se declarado judeu na referida cidade italiana. O casal teve três filhos porém nenhum deles era vivo em 1661 (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 9).

Na mesma ocasião Antônio Henriquez afirmou que após seu casamento viveu por mais dois anos em Hamburgo e após isto “tornou a Amsterdã e à cidade de Ende” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 10). Sua vinda para o Brasil, segundo suas declarações, se deu no ano de



1637. Chegado ao Brasil, Antônio Henriquez passaria a residir em Recife, onde havia, segundo ele, muitos judeus públicos na época do domínio holandês, os quais vieram da Holanda. Ali permaneceu até o ano de 1660.

Em seguida, Antônio Henriquez lista quem eram estes judeus públicos que chegaram ao Recife, provenientes da Holanda. Os nomes por ele indicados foram os seguintes: Jacob Navarro, Moisés Navarro, Arão Navarro, todos filhos de Abraão Navarro, português da Província da Beira (REF. fl. 10); Davi Attias, filho de português, mas nascido na França; Moisés Perez; Isaque Gabay, David Gabay e Salomão Gabay, portugueses, irmãos; Samuel Pereira, também português; David Geserum Vizeo; David Dias, português; Simão Drago, natural da Beira; Moisés da Faria, natural do Porto, onde se chamava Isaque da Faria; Baruch Habilho, português, em Lisboa era chamado Bento Henriquez; Josué Israel, nascido em Veneza (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 10v).

Especificamente sobre Josué Israel, o acusado revelou que este “depois de restituído o Recife ao poder dos portugueses, ficou vivendo no mesmo lugar por se reduzir a nossa Santa Fé Católica, e foi batizado não sabe por quem, e vive ainda hoje no Recife com nome de Pedro Luís, mercador” (ANTT-IL Processo nº 7820. fl. 10v-11). Se verdadeiras as alegações de Antônio Henriquez, teríamos em Josué Israel um exemplo de cristão-novo ou judeu que aceitou o batismo ou por conversão sincera ou por estratégia/necessidade para que pudesse permanecer no Recife novamente português. Teríamos, então, ao menos em princípio, um caso de conversão do judaísmo para o catolicismo.

No entanto, ao menos dentre as pessoas listadas por Antônio Henriquez, o exemplo de Josué Israel foi apenas uma exceção à regra. As demais pessoas “com suas mulheres e filhos se tornaram a passar a Holanda com os holandeses depois da recuperação de Pernambuco” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 11).

Outra exceção à regra, segundo seu depoimento, foi justamente o próprio Antônio Henriquez. Segundo a versão por ele apresentada, sua permanência em Recife se deu pelos mesmos motivos que a de Josué Israel. Assim como este último, aquele “ficou vivendo no mesmo Recife por querer também deixar a crença da Lei de Moisés, e tornar à de Nosso Senhor Jesus Cristo, em que fora nascido e criado” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 11). Para assegurar-se de que pudesse fazer isto corretamente “disso deu conta aos Vigários Gerais que foram no dito estado, a quem não sabe os nomes, e eles lhe diziam que o não podiam reconciliar à Igreja Católica sem vir a esta Mesa, ou dar conta nela” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 11). Apesar de sua suposta intenção de reconverter-se formalmente ao catolicismo, acabou sendo preso justamente sob a acusação de culpas de judaísmo e por ordem do Vigário

Geral de Pernambuco, Antônio Velho (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 15).

Conforme a versão apresentada por Antônio Henriquez, seu retorno ao catolicismo no qual nasceu formalmente se deu no ano anterior à saída dos holandeses do território português na América. Em suas próprias palavras disse que:

Do ano de [mil] seiscentos e cinquenta e três até o tempo de sua prisão vivia apartado da Lei de Moisés em seu coração, pelo que no exterior mostrava o contrário por medo de alguns inimigos que tinha na dita terra, ate que ultimamente deu conta ao Vigário Geral da razão que tinha para ter medo e dos inimigos de quem o tinha, e como queria viver em nossa Santa Fé Católica; e dali por diante começou a não ter medo nem receio, mostrando-se no exterior também cristão continuando nas igrejas” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 11v).

Sua passagem do judaísmo para o catolicismo teria ocorrido, portanto, no ano de 1653, embora não a tenha exteriorizado à época.

Antônio Henriquez explicou também aos inquisidores acerca de seu provável pertencimento à linhagem sacerdotal oriunda de Aarão. Sobre este assunto, esclareceu que:

Ele confitente, seu pai e irmãos se apelidavam com o nome de Israel, foi somente alguns anos e depois deixaram o dito nome, e tomaram o de Coen, que quer dizer Sacerdote, por quanto um seu parente, a quem não sabe o nome, residente em Índias de Castela, mandou dizer ao pai dele confitente o parentesco que tinham com um fulano Chenà, não lhe sabe o nome, donde vieram a entender que eram descendentes da Tribo de Levi e da estirpe de Arão pela via masculina, pela qual razão lhe competia o sacerdócio, e em consequência o título de Coen. E assim ficaram todos dali por diante apelidando-se com o mesmo nome, e ele confitente se chamava Isaac Coen Henriquez” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 12).

Dentre os processos aqui abordados, o de Antônio Henriquez é o único que faz referência a questões de estirpe entre os judeus. De fato, todo judeu do sexo masculino pertence a uma destas três categorias: *cohen*, *levi* ou *israel*.

Os *cohanim* são os descendentes de Aarão. São os responsáveis pelo sacerdócio, por direito hereditário. Entre os privilégios e obrigações de um *cohen*, Michael Asheri (1995, p. 5) destaca os seguintes: “ser o primeiro homem a ser chamado quando a Torá é lida publicamente na sinagoga”; abençoar a congregação em certas ocasiões, através da benção chamada de *Birchat cohanim*; redimir os filhos primogênitos das mulheres judias; ser proibido de casar-se com mulher divorciada, conevertida ou viúva recusada para casamento pelo irmão do falecido (*chalutza*); proibição de contato, ainda que indireto, com os mortos. Como se trata de uma característica ou atribuição hereditária, cada integrante do grupo dos *cohanim* fica sabendo dessa sua característica através da revelação feita pelo próprio pai. Além disto, uma

parcela deles costuma ter a expressão *cohen* como parte integrante de seus nomes (ASHERI, 1995, p. 6).

Os *leviim*, por sua vez, são os descendentes de Levi, à exceção dos diretamente ligados ao ramo aarônico. São assistentes dos sacerdotes. Isso fica bem evidente na obrigação dos *leviim* de ajudar os *cohanim* a lavarem as mãos, antes destes concederem a Benção Sacerdotal. É um *levi* o segundo homem a ser chamado para a leitura da Torá, logo após o *cohen* (ASHERI, 1995, p. 6-7).

Os demais judeus – que não são nem *cohen* nem *levi* – são chamados de *israel* (ASHERI, 1995, p. 7).

Como se depreende do depoimento de Antônio Henriquez, a revelação de que sua família fazia parte da descendência *cohanim* não foi feita segundo o modo tradicional: ou seja, por linha paterna direta.

Antônio Henriquez foi ouvido em sessão de crença no dia 04 de março de 1661. Naquela oportunidade reiterou que deixou de ser católico em detrimento do judaísmo com idade de sete ou oito anos, sob influência de seu pai (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 26v-27).

Quanto às práticas religiosas que seguia a partir de tal período declarou que “rezava algumas orações dos judeus, de que agora está já pouco lembrado, mas sendo necessário fará diligência, e as escreverá em um papel, e uma delas se chama Assemâ [sic], e outra Hamidâ [sic]” (ANTT-IL Processo nº 7820, Fl. 27). Como acontece em outros casos de transcrição de expressões hebraicas nos processos inquisitoriais, é impossível sabermos se Antônio Henriquez não sabia os nomes corretos da *Shemá* e da *Amidá* ou se o notário confrontado com a pronúncia de um som que desconhecia o resolveu grafar – por duas vezes – com o enigmático acento circunflexo que vemos acima. Além das orações judaicas, Antônio Henriquez “também guardava aos sábados, começando a guarda da sexta-feira à tarde, e vestindo neles camisas lavadas e os melhores vestido[s]” (ANTT-IL Processo nº 7820, Fl. 27). Além disto, guardava:

As três páscoas principais dos judeus a saber o de Pessah que cai no mês de Abril conforme as luas, na qual se come pão asmo e se celebra em memória da saída do povo de Israel do Egito; e a segunda se chama Sebriot, e se celebra sete semanas depois da de Pessah, e é em memória do tempo em que se deu a Lei a Moisés; e a terceira se chama de Sucot, e comumente das cabanas, e cai no mês de outubro ou de novembro (ANTT-IL Processo nº 7820 fl. 27-27v).

Sebriot na verdade deve significar *Shavuot*.

Antônio Henriquez enumerou também os jejuns que praticava: o do “dia que se chama de Quipur, que vem no mês de setembro” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 27v); o da Rainha Esther, “que se faz um mês antes da Páscoa que chamam de Pessah”; Além destes jejuns, Antônio Henriquez fazia também os de “Tisabeab, Guedaliâ, Tebet, e Tamus” (REF. Fl. 27v).

Outro aspecto da obediência de Antônio Henriquez aos preceitos da lei de Moisés, do qual lembrava eram as seguintes interdições alimentares: “deixava de comer sangue, sebo, carne de porco, lebre, coelho, e todo o gênero de peixe que não tinha escama, nem leite misturado com carne” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 27v).

Sobre as crenças específicas acerca da divindade em que cria, explicitou que “naquele tempo cria no Deus que criou o céu e a Terra, e a ele oferecia todas as orações que rezava” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 28). Explicou também que “naquele tempo tinha notícia da Lei de Cristo Senhor nosso, e que a Igreja Católica crê, e ensina que com ela acabou, e se extinguiu a Lei de Moisés, porém ele réu não o entendia assim naquele tempo” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 28). Além disto, quando questionado se tinha notícia acerca da Trindade, da divindade de Cristo e de sua concepção em Maria pelo Espírito Santo respondeu que “tinha notícia, porque além de ler muitas vezes pelo Testamento Novo, tinha ouvido disputas algumas vezes sobre esta matéria entre os cristãos e os judeus” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 28-28v).

Sobre o lapso de tempo em que professou o judaísmo, asseverou que “a crença da Lei de Moisés lhe durou até haverá dez anos, e que então se apartou dela, e se tornou à Lei de Cristo Senhor Nosso, movendo-se a isso por algumas razões que ouviu a João Barreto Advogado, morador no Recife” (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 29v-30).

No dia 09 de março de 1661, Antônio Henriquez entregou aos inquisidores uma folha de papel que lhe havia sido previamente entregue a fim de que este anotasse as orações que rezava na época em que seguia o judaísmo. De acordo com o que consta do processo, as orações que foram anotadas no papel foram as seguintes:

#### A Shemá:

Semah Israel A. eloenu A. ehad – Baruh sem kebot malhuto Leo Lam Vaed  
Amarás a A. tu Dio con todo tu corasson y con toda tu alma y Con todo tu  
haver y seran las palabras estas que yo te incomiendan oy sobre tu corasson  
y enseñalas has a tus hijos y hablaras en ellas em tu estar em tu Caza y en tu  
andar por la carrera y em tu echar y em tu Levantar y escritirlas has sobre  
humbrales de tu caza y en tus puertas – y será si oyendo oyerdes a mis  
encomendanças que yo te encomendan oy Para amar a A. tu Dio y para lo  
servir con todo tu corasson y con toda tu Alma y dare lluvia em su tierra em  
su ora temprana y tardia y cojeras tu Civera y tu mosto y tu azeite. Daré  
yerva en tu campo para tu quatroupea y comeras y hastarteás. Sed guardados a

vos que no se sombaya vuestro corasson y vos apartéis y sirvais a dioses otros y vos humilleis a ellos y crescerá furor de A. en vos y deterná y no será lluvia y La tierra no dará su hermollo y perdevos eys ayna de sobre La tierra que A. dan a Vos. y pondreis a mis palavras estas sobre Vuestro coraçon y seran por tephilim entre tus ojos – y abezareis a ellas a Vuestros hijos para que se muchiguen Vuestros diaz y dias de Vuestros hijos sobre La tierra que Juró A. a Vuestros Padres para dar a ellos como dias de los cielos sobre La tierra. Y dijo A. a Mosseh por dezir a hijos de Israel y dirás a ellos – y hagan a ellos el çìçit sobre alas de sus paños por sus generancias y daran sobre el çìçit dela ala hilo cardeno. y será a Vós por çìçit y vereis a el. Y [ininteligível] eys de todas encomedanças de A. y hareis a ellas. [ilegível] esculquais empos vuestro corasson y empos Vuestros ojos. Que Vos errantes empos ellos porque vos lembreis y hagáis a todas mis encomendanças y sean santos a vuestro dio. yo A. vuestro Dio – que saque a Vos de tierra de Egipto para ser a Vos por dio. A. Vuestro Dio (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 31).

Antônio Henriquez prosseguiu ainda:

#### Reposta da Semah acima

Verdad çierta y compuesta fiel [ilegível] suave [ilegível, ilegível] fuerte y temerosa la palavra esta para siempre y siempre: Verdad dio & siempre nuestro Rey .fuerte de Iacob. Amparo de nuestra salvacion para generancio y generansio el firme y su nombre firme y su silla compuesta y su Reyno compuesto y su verdad para siempre y siempre verdad de egypto nos redimio A. nuestro Dio de caza de siervos nos livró .todos sus primogenitos mataste y tu primogenito Israel redimiste y sobervios hundiste y queridos passaram Lamar y cubrieron agua sus angustiadores uno dellos no fue remanessido. Por esto loaron queridos y enaltesseron al dio e dieron psalmesimientos canticos y loores a el Dio y dio vivo y firme alto y ensalsado grande barragan y temeroso hazien abajar altivos hasta tierra hazien enaltesser caidos hasta alto sueltan encarselados redimien humildes ayudan pobres . El Respondien a su pueblo Israel em hora de su esclame a el. Loor a el dio alto su redimidor Bendito el y bendisido Mosseh y hijos de Israel . Até cantaron cantico con alegria mucha y dijeron todos ellos quien como tu em los diosez A. quien como tu hermoso en la santidad temeroso de loores hazien maravillas y es dicho nuestro redimidor A. çebaot su nombre santo de Ysrael bendito tu A: redimien a Ysrael (ANTT-IL Processo nº 7820, 31-31v).

A oração do *Shemá* é iniciada com o versículo 4 do capítulo 6 do livro do Deuterônômio. Segundo Herman Wouk (2002, p. 102) este é “o versículo das Escrituras que os judeus do mundo todo mais conhecem de cor”. Entre os acusados de judaísmo aqui abordados a afirmação revela-se verdadeira. O verso inicial do *Shemá* foi lembrado por mais de um deles. Antônio Henriquez, contudo, foi muito mais além. Ao contrário dos demais, demonstrou conhecimento do conteúdo integral da referida oração. De fato, “o judeu observante repete o *Shemá* diariamente, durante todos os anos de sua vida, pela manhã e ao anoitecer” (WOUK, 2002, p. 102). A familiaridade com que Antônio Henriquez o recitou

serve como forte indício de que o mesmo costumava fazê-lo no mínimo muito próximo do esperado (duas vezes por dia). É preciso ressaltar, ainda, que o texto apresentado por ele é dotado de altíssimo nível de fidedignidade em relação ao texto consagrado do *Shemá* encontrado nos livros de oração atuais e – o que mais interessa a este trabalho – nos de sua época. Para comprovarmos isto, reproduzimos abaixo um pequeno trecho do *Shemá* contido no livro *Orden de Oraciones Cotidianas*, impresso em 1669, em Amsterdam. Os primeiros versos diziam o seguinte:

Semah Ysrael .A. Elohenu .A. Ehad. Baruh Sem *Kebod Malchuto Leolam Vahed*. Amarás à .A. tu Dio, con todo tu coração, y con toda tu alma. y con todo tu aver. Y seran las palabras esas que yo te encomendan oy, sobre tu coração, y repetirlashas à tus hijos, y hablarás en ellas, en tu estar en tu casa, y en tu andar por la carrera, y en tu echar, y en tu levantar. Y atarlashas por señal sobre tu mano, y seran por Thephilim entre tus ojos. Y escrevirlashas sobre umbrales de tu casa, y en tus puertas. Será sy oyendo oyerdes à mis encomendanças, yo encomendan à vos oy: para amar à .A. vuestro Dio, y para lo servir con todo vuestro coração y con toda vuestra alma. Y daré lluvia de vuestra tierra, en su hora temprana y tardía, y cogerás tu Civera, y tu mosto, y tu azeyte. Y daré yerva en tu campo para tu quatroepea, y comerás, y hartartehas. Sed guardados à vos, que no se sombaya vuestro coração, y vos apartedes y sirvades à dioses otros: y vos humilledes à ellos, y crecerá furor de A. en vos, y detendrá **à los cielos**, y no será lluvia, y la tierra no dará su hermollo, y deperdervoshedes ayna de sobre la tierra la **buena** que A. dan à vos (ORDEN DE ORACIONES COTIDIANAS, 1669, p. 56-57).

As poucas divergências encontradas são as seguintes: as palavras em itálico (*Kebod Malchuto Leolam Vahed*) apresentam pequenas diferenças na grafia; as sublinhadas foram, na versão apresentada por Antônio Henriquez, substituídas por sinônimos ou palavras de sentido muito próximo (“repetirlashas”, por “enseñalas has”; ‘vuestro”, por “tu”; “apartedes”, por “aparteis”; “sirvades”, por “sirvais”; “detendrá”, por “deterná” e “deperdervoshedes” por “perdevos eys”). Apenas as palavras em negrito não constam da versão de Antônio Henriquez.

Além do *Shemá*, Antônio Henriquez deu outra grande prova de conhecimento e vivência do judaísmo ao anotar no mesmo papel a Amidá, nos seguintes termos:

#### Hamidah

A. mis labios abriras y mi boca denunciará tu loor. Bendito tu A. nuestro Dio y Dio de nuestros padres Dio de Abraham Dio de Ischack dio de Iacob. El Dio el grande el barragan y el temeroso dio alto galardonan mercedes buenas. Crian el todo y miembran mercedes de padres y traen redimidor a hijos de sus hijos por su nombre con amor Rey ayudan salvan y amparan: Bendito tu A. amparo de Abraham. Tu Barragan para siempre A. abiviguan muertos tu grande para salvar. Hazien decender el rocio [ilegível] vivos con merced abiviguan muertos com peadades muchas. Sustentan caydos y

melezinan enfermos y sueltas prezos y afirman su fé a durmientes en el polvo. Quien como tu señor de barraganias y quien se asemeja a ti Rey ayudan saluar y amparan y fiel tu para abiviguar los muertos Bendito tu A. abiviguan los muertos He Santo y tu nombre Santo y Santos em todo dia te louran siempre bendito tu A. el Dio el Santo. Tu apiadan a el hombre Sabiduria y abezan a Varon entendimiento. Y apiadanos de contigo sabiduria y entendimiento yntelecto Bendito tu A. apiadan el Saber. Hasnos tornar nuestro padre a tu ley y alleganos nuestro Rey a tu Servissio y aparta de nos ansia y suspiro y reina tu A. a tus solas com piadadez com Iustedad y com juisio bendito tu A. aman Justedad y Juizio. Hasnos tonar nuestro Juezes como de primero y nuestros conssejeros como em prinsipio – esquesse algo – Tañe com Sophar grande para nuestra alforria y alça pendon para apañar nuestros captiveiros y apañanos a una ayna de quatro partes de Latierra a nuestra tierra Bendito tu. A. apañan derramados de su pueblo Israel Padre el piadoso oye nuestra vos A. nuestro dio apresura y apiada sobre nos y Ressibe. Con piadades y con voluntad nuestra oracion que Dio oyen oraciones y rogativas tu y delante de ti nuestro Rey em Vazio no nos haga apiadanos e respondenos que tu oyen oracion de toda boca Bendito tu A. oyen orassion. Envolunta A. nuestro Dio en tu pueblo Israel y a sus oraciones ressibe y has tornar el servisso a palassio de tu caza y ofrendas de Ysrael y sus oraciones ayna com amor ressibe – esquese algo – Otorgantes nos ati que tu el A. nuestro dio y dio de nuestros padres Para siempre y siempre nuestro fuerte y fuente de nuestra vida y amparo de nuestra salvasson tu el para generancio y generancio contaremos a ti y recontaremos tu lôor por tus milagros que en todo dia con nos y por tus maravillas y tus bienes que em toda ora tarde mañana y siestas el bueno que no se ateinaron tus piadades el apiadan que no sefenssieron tus mercedes y de siempre esperamos a ti. Y sobretodas ellas sea bendito y sea enaltessido y sea ensalssado continuo tu nombre nuestro Rey para siempre y siempre y todos los vivientes te loaran siempre y alabaran y bendiziran a tu nombre el grande con verdad para siempre que bueno el dio de nuestra saluassion y nuestra ayuda siempre el dio el bueno Bendito tu .A. el bueno tu nombre y ati convien de loor – Pon paz bien y bendission vidas y merces y piadades sobre nos y sobre todo Ysrael tu pueblo y bendizenos nuestro padre todos nos ayna con lus de tus fazes que con lus de tus fazes diste a nos A. nuestro Rey. Vidas amor merced justedad y piadades bendission y paz y bueno em tus ojos Para bendezirnos y Para Bendezir a todo tu pueblo Ysrael con merced umbredad e fortaleza y Paz Bendito tu A. el bendizen a su pueblo Ysrael con paz amem. Mi dio guarda mi Lengua de mal y mais Labios de hablar engaño y a mis mal dizientes mi alma calle y mi alma como polvo a todo sea abre mi coraçon em tu Ley y enpos tus encomendaças siga mi alma y todos Los alevantantes

Contra mi Para mal ayna balda sus consiejos y dañ sus pensamientos sean por voluntad dichos de mi boca u pensamientos de mi corasson.

Delante de ti A. mi fuente y mi Remidor. Hazien parensier cielos el por sus piadadez haya paz sobre nos y sobre todo su pueblo Ysrael amen” (ANTT-IL Processo nº 7820. fl. 31v-32v).

Da mesma forma como ocorreu com o *Shemá* exposto por Antônio Henriques, também a Amidá – uma oração ainda mais extensa que o *Shemá* – guarda altíssima fidedignidade textual se comparada com o conteúdo de livros de orações do século XVII e, também, de nossos dias.

A Sentença prolatada em desfavor do acusado atribuiu-lhe as penas de cárcere e hábito penitencial a arbítrio dilatado, auto de fé, excomunhão maior (da qual foi absolvido), abjuração, confiscação de bens e mais penas em direito (ANTT-IL Processo nº 7820 fl. 34). A sentença foi publicada ao réu no auto da fé realizado em 17 de setembro de 1662 (ANTT-IL Processo nº 7820, fl. 39v).

Vislumbramos, assim, seis diferentes experiências de contato com as religiosidades judaicas, todas entremeadas pelas especificidades do verdadeiro cadinho cultural no qual se constituía a sociedade do Brasil holandês. Todos os seis processados foram condenados pela Inquisição, ainda que com penas diversas: Miguel Francês foi condenado às penas de auto de fé, hábito penitencial (retirado após o auto de fé) e confiscação de bens; Diogo Henriques, a cárcere e hábito penitencial pépetuo, auto de fé e confiscação de bens; Gabriel Mendes, a auto de fé, hábito e cárcere a arbítrio e confiscação de bens; João Nunes Velho a auto de fé, hábito penitencial a arbítrio ordinário e confiscação de bens; Pedro de Almeida, a cárcere e hábito penitencial a arbítrio favorável, auto de fé e confiscação de bens; Antônio Henriquez, por sua vez, recebeu as penas de cárcere e hábito penitencial a arbítrio dilatado, auto de fé e confiscação de bens. A sentença mais branda foi justamente a de Miguel Francês, aquele que mais falou. Assim como diversas foram as penas aplicadas, verificamos que igualmente heterogêneas foram as vivências de cada um dos investigados. Apesar disto, ainda que diferentes, tais experiências das religiosidades judaicas são, cada uma a seu modo, portas de acesso valiosíssimas para a obtenção das informações necessárias para a construção de um conhecimento mais profundo acerca do processo de institucionalização do judaísmo no Brasil holandês – conhecimento este, diga-se de passagem, com o qual esperamos ter contribuído de alguma forma ao longo e ao fim deste trabalho.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Ao iniciarmos este trabalho, tínhamos como objetivo geral a elaboração de uma pesquisa capaz de contribuir para uma melhor compreensão sócio-histórica sobre como as religiosidades judaicas se formaram e se expressaram num meio em que oficialmente eram alvo de tolerância, a despeito de atitudes tomadas por católicos e calvinistas em sentido completamente oposto, por um lado, e sem descuidar das prováveis influências da religiosidade marrana sobre tal formação. Pois bem, é chegada a hora de acertamos nossas contas com o leitor.

Para alcançarmos uma resposta satisfatória à questão levantada foi necessário desdobrá-la em subproblemas, aos quais buscamos fornecer, ao longo dos capítulos, subsídios para suas respectivas resoluções.

Depois de verificarmos as origens da diáspora sefardita nos procedimentos persecutórios antijudaicos iniciados, sobretudo a partir do século XIV, foi possível visualizar como, em consequência de tais procedimentos, vieram para o Brasil numerosos cristãos-novos sedentos por poderem praticar sua religiosidade (híbrida, como vimos) com um grau menor de proximidade em relação ao Tribunal do Santo Ofício. Foi possível perceber, também, que ao mesmo tempo em que se dava este fluxo migratório de judeus convertidos forçadamente ao catolicismo (e de seus descendentes) em direção à colônia portuguesa na América outra importante rota migratória se abria para o ex-judeus (sob o ponto de vista legal) portugueses: a Holanda. Ali se formou, sobretudo em Amsterdam, sob a liderança de judeus portugueses, muitos deles egressos do catolicismo forçado, uma das mais importantes comunidades judaicas da Europa do século XVII. Seu crescimento chegou ao ponto de resultar na construção de três sinagogas em Amsterdam. Um dos alicerces fundamentais para a existência de tal comunidade era a liberdade de consciência religiosa concedida pelos holandeses aos adeptos de outra religião que residissem naquela região.

Mais tarde, em 1630, os dois cenários acima descritos acabariam encontrando-se no Brasil devido à tomada de considerável extensão do atual nordeste brasileiro por parte dos neerlandeses. A partir de então estavam aqui reunidos os cristãos-novos desejosos de tornar pública sua preferência pela religião judaica em detrimento da católica e os holandeses adeptos – ao menos formalmente – da liberdade de consciência religiosa. Era, aparentemente, a “hora certa” para o judaísmo. Como decorrência da garantia estampada no “Regimento das Praças” dos neerlandeses, muitos judeus se dirigiram para a nova colônia holandesa, inclusive ex-moradores do bairro judeu de Amsterdam e membros da comunidade judaica daquela

cidade. Alguns vieram por negócios, outros pela religião, outros por ambas as motivações. Entre os que vieram pela religião sabe-se que alguns vieram com propósitos quase “missionários”, sedentos por propiciar aos cristãos-novos portugueses do Brasil a possibilidade de exercerem correta e efetivamente a religião judaica que tanto desejavam.

A consequência de tudo isto é que aos poucos foi se formando uma verdadeira comunidade judaica – ainda que em seus inícios existisse apenas de fato e não de direito – na colônia holandesa na América. Como pudemos ver, sobretudo no terceiro capítulo, começaram então os protestos de católicos e calvinistas contra “a liberdade concedida aos judeus”. O cenário ideal já não existia mais. Era preciso construir o cenário possível. Foi isto que verificamos. Dito em outras palavras: a despeito das garantias estabelecidas nos estatutos legais da WIC no sentido de que ninguém seria molestado no Brasil holandês por questões de consciência religiosa o fato é que a realidade vivenciada pelos judeus foi bem diferente.

Apesar do inegável desenvolvimento da comunidade judaica no Brasil holandês (a ponto de fundarem de maneira formal duas congregações na capitania de Pernambuco) o fato é que tal feito não se deu de maneira pacífica. Muita resistência por parte dos judeus foi necessária. Como vimos no terceiro capítulo, a cada ação intimidatória efetivada por portugueses ou holandeses, a comunidade judaica teve de organizar-se para elaborar a necessária reação. Vimos ainda que as intervenções realizadas junto ao aparato administrativo da WIC contra os judeus foram bastante numerosas.

Apesar disto, verificamos principalmente no quarto capítulo que a comunidade judaica conseguiu obter considerável sucesso em sua formação, estruturação e desenvolvimento, tanto sob o ponto de vista político-administrativo quanto sob o religioso. Embora o judaísmo não seja uma religião proselitista, no caso do Brasil holandês parece que tal aspecto foi excepcionalmente mitigado. Isto por uma razão muito concreta: aos olhos dos judeus luso-portugueses (ou ao menos de parte deles) que vieram para o Brasil holandês não se tratava de converter católicos para o judaísmo e sim de fazer retornar ao judaísmo a judeus que foram forçados a abandoná-lo formalmente. Como consequência, o número de judeus aumentou bastante – ao menos até o ano de 1645. Além disso, foram fundadas as congregações *Zur Israel* e *Maguen Abraham*, em Recife e Maurícia, respectivamente, como vimos, e provavelmente havia sinagogas informais na Paraíba e em Alagoas, no mínimo. Nas referidas comunidades passaram a serem realizadas as cerimônias judaicas, que até então eram completamente proibidas em tais localidades, o que certamente contribuiu para que os membros mais recentes pudessem consolidar suas experiências religiosas dentro do judaísmo. Foi constatado que ao menos nas comunidades formalizadas de Pernambuco foram

construídas escolas (*yeshivot*) e ao menos um cemitério (*bet-hayim*) e foram nomeados funcionários para as entidades caritativas. Enfim, por suas próprias forças e resistência a comunidade prosperou – no mínimo até 1645.

Desta maneira, podemos afirmar, sim, que o discurso oficial de liberdade de consciência contido nos regulamentos neerlandeses transformou-se em efetiva prática de liberdade de expressão religiosa. Algumas ponderações precisam ser feitas, no entanto. Em primeiro lugar esta liberdade de consciência sob o ponto de vista formal não pode ser confundida com a liberdade de expressão religiosa irrestrita. Os próprios regulamentos neerlandeses estipulavam que as atividades religiosas judaicas e católicas deveriam ser realizadas a portas fechadas. O fato dos judeus terem conseguido dar um passo a mais e conseguir abrir as portas – como tudo indica, segundo as reclamações dos grupos rivais – foi mais um resultado de suas estratégias de resistência do que propriamente uma benesse consentida pela WIC holandesa. Portanto, como resultado da postura adotada pelos judeus ante as imprecações e perseguições intentadas por católicos e calvinistas, a “letra fria” da liberdade de consciência religiosa estampada no “Regimento de 1629” teve considerável grau de efetividade e não se tornou “letra morta”.

As constatações acima enumeradas não são capazes, no entanto, de elidir o fato de que as atitudes tomadas por alguns representantes dos calvinistas holandeses e dos católicos portugueses interferiram de maneira negativa sobre as religiosidades judaicas. Como foi possível ser visto, além dos numerosos pedidos enviados à WIC para que os judeus tivessem sua liberdade diminuída, houve até notícia de um ataque contra a sinagoga da Paraíba, no qual a mesma teria sido destruída. Assim, em termos práticos, a relação entre judeus, católicos e protestantes não foi exatamente amistosa. O que havia era apenas um ambiente de tolerância e assim mesmo constantemente questionada e combatida.

Eis em suma o cenário das relações inter-religiosas do Brasil holandês. É preciso voltar o olhar, agora, para dentro das religiosidades judaicas ali existentes.

Em relação ao ambiente interno das religiosidades judaicas no Brasil holandês, podemos verificar que tal ambiente foi marcado pela presença e atuação de homens de graus de formação judaica muito distintos. Percebemos que os níveis de compreensão do judaísmo e de inserção nele foram tão diversificados quanto diversas foram as personalidades dos homens aqui investigados. Uns sabiam no máximo nomear as cerimônias que outrora praticaram, outros teceram verdadeiros dossiês sobre o judaísmo, com direito inclusive a orações inteiras lembradas de cor. Alguns disseram muito pouco sobre o judaísmo, outros contaram tanto que descreveram até o que não existia.

Foi possível comprovar, principalmente através do Livro de Atas das Congregações, a existência de um judaísmo extremamente formalizado, o qual, diga-se de passagem, foi institucionalizado dentro de um curto período de tempo. Isso foi tornado factível graças à presença de rabinos como Isaac Aboab da Fonseca e Moshe Rephael D'Aguilar, oriundos da Holanda, um dos mais importantes centros religiosos e culturais do judaísmo sefardita da época.

Vislumbramos também que alguns participantes desse judaísmo formalizado não conseguiram compreender (ou ao menos reproduzir, quando questionados pelos inquisidores, por exemplo) com tanta profundidade as minúcias de uma religião que para boa parte deles até pouco tempo antes era mais desejada do que conhecida.

Percebemos que os homens e mulheres (embora estas tenham aparecido pouco neste trabalho) vivenciaram a religião judaica em suas quatro dimensões, embora com níveis diferentes: como comunidade, como sistema de atos, como conjunto de doutrinas e como sedimentação de experiências. Talvez a maior das dificuldades tenha sido a apreensão da religião judaica enquanto conjunto de doutrinas.

O judaísmo focado neste trabalho não foi apenas o dos grandes rabinos ou dos importantes comerciantes que já conheciam doutro o dia-a-dia sinagoga de Amsterdam mas também o de cristãos-novos que tiveram pouco contato com o judaísmo propriamente dito. Em alguns casos tiveram muito mais contato com o catolicismo. Apesar disto alguns deles conseguiram demonstrar bastante conhecimento acerca dos preceitos, tradições e cerimônias judaicas.

Diante de tudo isto, nossa busca pelas especificidades das religiosidades judaicas do Brasil holandês desemboca na conclusão de que as experiências religiosas dos homens aqui investigados permitem afirmar que não houve impropriedade ao nos referirmos, ao longo do trabalho, às “religiosidades judaicas” (no plural). Isto porque, do ponto de vista formal houve sim “o Judaísmo” no Brasil holandês. Queremos com isto dizer que as experiências religiosas vivenciadas por parte considerável de seus adeptos permitem afirmar que houve no Brasil holandês a prática de um conjunto de cerimônias e observâncias dos preceitos estabelecidos pelo judaísmo normativo capazes de dar vida a esta religião no seio de tal comunidade. A experiência religiosa de homens como os que assinaram o Livro de Atas, os que foram eleitos para os cargos da Congregação ou até mesmo de um Antônio Henriquez (que nos cárceres da Inquisição lembrou integralmente das orações da *Shemá* e da *Amidá*) não deixa dúvidas de que o Judaísmo praticado no Brasil holandês em nada foi menor ou menos importante que o praticado em qualquer outra comunidade judaica de seu tempo.

Por outro lado, não se pode negar que houve outras experiências (ou, no mínimo, outros níveis de experiência) religiosas judaicas no mesmo ambiente em que prosperou o judaísmo rabínico acima descrito. Afirmamos isto porque do ponto de vista de suas ascendências, alguns dos personagens aqui estudados teriam dificuldade de comprovar sua judeidade étnica, restando-lhes como alternativa a inserção sob a dimensão religiosa. Como pudemos verificar alguns deles apresentavam uma formação religiosa muito superficial para os padrões do judaísmo, o que torna dificultosa sua inserção formal no âmbito do judaísmo rabínico. Como pensar, por exemplo, sob o aspecto religioso, em um judeu que frequenta a Sinagoga porém não sabe recitar o *Shemá*? Como imaginar, ainda, um judeu que se identifica como tal perante todos e que, no entanto, revela que acreditava, ao mesmo tempo, na messianidade de Jesus Cristo e no “Mistério da Santíssima Trindade”? Percebe-se, portanto, que entre os adeptos do judaísmo no Brasil holandês alguns não estavam objetivamente aptos a serem considerados como observantes da religião judaica, o que em nada diminui a importância de que subjetivamente se considerassem judeus porém os transfere para a campo semântico de observantes de uma *religiosidade* judaica – a qual a seus olhos bem poderia ser considerada a religião judaica.

Esta seria, então, a mais significativa especificidade do judaísmo praticado no Brasil holandês: sua ambivalência resultante da heterogeneidade de seus integrantes. De um lado um conjunto de práticas religiosas extremamente organizado e institucionalizado (com a presença de locais oficiais de culto, estatutos administrativos, livros de orações, instituições educativas, funcionários dedicados ao culto e à administração do local de culto, etc) de maneira a cumprir todos os requisitos necessários para a sobrevivência de uma religião institucionalizada. De outro, lado um judaísmo que mantinha entre seus adeptos homens cuja forma como viviam a experiência de ser judeu, graças à formação católica, era hibridizada o suficiente para falarmos mais em religiosidade judaica do que em judaísmo propriamente dito.

É claro que não se pode superestimar a influência destes indivíduos egressos do catolicismo, pois não temos como estimar qual era a efetiva proporção numérica por eles ocupada dentro do conjunto dos adeptos da religiosidade judaica do Brasil holandês. Pode ser que eles fossem minoria numericamente insignificante. Acreditamos, no entanto que não.

Além disso, ainda que fossem numericamente insignificantes não seriam irrelevantes para a ciência. Isto porque dentre os dois perfis acima descritos – um judaísmo rabínico firmemente consolidado e uma religiosidade judaica híbrida e aparentemente incipiente – foi do segundo grupo que permaneceram mais traços na formação cultural do brasileiro e sobretudo do nordestino (o que só por si já justificaria o seu estudo).

As próprias experiências dos homens aqui apresentados mostram que – apesar da fragilidade da ortodoxia das práticas religiosas de alguns deles – a construção do judaísmo institucionalizado no Brasil holandês não foi algo fácil. Alguns tiveram de gastar muito de seu tempo, reflexão e dinheiro; outros acabaram presos nos cárceres da Inquisição portuguesa; outros, por sua vez, pagaram com a própria vida.

O certo é que em meio a estes meandros da (in)tolerância, cada um deles, de uma maneira ou de outra, deu a sua contribuição para o sucesso ainda que breve da primeira comunidade judaica formal das Américas.

## REFERÊNCIAS:

### 1. Fontes primárias:

ANTT-IL. **Processo contra Antônio Henriques**, nº 7820. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/07820. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 19 out. 2015.

ANTT-IL. **Processo contra Diogo Henriques**, nº 1770. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/01770. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 20 set. 2015.

ANTT-IL. **Processo contra Gabriel Mendes**, nº 11362. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11362. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 19 out. 2015.

ANTT-IL. **Processo contra João Nunes Velho**, nº 11575. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11575. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

ANTT-IL. **Processo contra Joseph de Lis**, nº 115550. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

ANTT-IL. **Processo contra Miguel Francês**, nº 7276. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/07276. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

ANTT-IL. **Processo contra Mateus da Costa**, nº 306. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/00306. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 19 jul. 2015.

ANTT-IL. **Processo contra Pedro de Almeida**, nº 11562. Código de Referência: PT/TT/TSO-IL/028/11562. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

ATAS DAS CLASSES DO BRASIL. In: SCHALKWIJK, Frans Leonard. **A Igreja Cristã Reformada no Brasil**, atas de 1636 a 1648. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, Vol. 18, Recife, 1993, p. 145-284.

ATIAS, Isaac. **Tesoro de Preceptos** donde se encierran las joyas de los Seys cientos y treze preceptos q encomendo el Señor a su Pueblo Israel. Veneza: Gioane Caleoni, 1627.

BEN-ISRAEL, Menasseh. **Conciliador** o de la conveniência de los lugares de la S. Escriptura, que repugnantes entre si parecen. Amsterdam: Nicolaus de Ravenstein, 1641.

BEN-ISRAEL, Menasseh. **Thesouro dos dinim** que o povo de Israel he obrigado a saber, e observar. Amsterdam, 1645.

CALADO, Manuel, Frei. **O Valeroso Lucideno e Triumpho da Liberdade**. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1648.

EDICTO GENERAL DE EXPULSION DE LOS JUDÍOS DE ARAGON Y CASTILLA, datado de 31 de março de 1492. In: DE LOS RIOS, José Amador. **Historia Social, Política y Religiosa de los Judios en España y Portugal**. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876b, Tomo III, p. 603-607.

ÉDITO DE EXPULSÃO DOS JUDEUS DE PORTUGAL. In: MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus em Portugal**. Coimbra: França Amado, 1895, Tomo I, p. 431-432.

MACHABEU, Ieudah. **Orden de oraciones d'mes** Con los ayunos del Solo y congregacion y Pascoas y Michamocha, y del Rocio. Recife: s.ed., 1650. Disponível em: <<http://etshaimmanuscripts.nl/manuscripts/eh-48-e-61>>. Acesso em: 19 jan. 2017.

MELLO, José Antônio Gonsalves de (Edit.). **Confissões de Pernambuco – 1594-1595**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

NARRAÇÃO DA VINDA DOS JUDEUS ESPANHOES A AMSTERDAM. In: MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus Portugueses em Amsterdam**. Coimbra: França Amado, 1911, p. 185-188.

NÓTULAS DIÁRIAS do Alto Conselho do Recife. Traduções de Pablo Galindo, Judith de Jong e Anne Brockland. LIBER – UFPE. Disponível na internet em: <<http://www.liber.ufpe.br/hyginia/monumenta.jsp>>. Acesso em 10 out 2015.

ORDEN DE ORACIONES COTIDIANAS por estilo seguido y corriente con las de Hanucah, Purim y Ayuno del solo. Amsterdam: David de Castro Tartas, 1669.

PETIÇÃO DA ALJAMA DE LÉRIDA AO REI MARTIN, datada de 28/01/1408. In: BAER, Yitzhak. **Die Juden In Christlichen Spanien I**. Berlin: Akademie Verlag, 1929, p. 781-786.

ORDEN DE ORACIONES DE MES ARREO. Amsterdam: Joris Trigo, 1649.

PRAGMÁTICA DE LA REYNA DOÑA CATALINA. In: DE LOS RIOS, José Amador. **Historia Social, Política y Religiosa de los Judios en España y Portugal**. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876a, Tomo II, p. 618-626.

REGIMENTO DO GOVERNO DAS PRAÇAS CONQUISTADAS ou que forem conquistadas nas Indias Occidentaes. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, nº 30, 1886, p. 289-310.

WIZNITZER Arnold. **O livro de atas das congregações judaicas “Zur Israel” em Recife e “Magen Abraham”, em Maurícia, Brasil, 1648-1653**. in Anais da Biblioteca Nacional, Vol. 74. Rio de Janeiro, 1953, p. 214-240.

## 2. Fontes secundárias:

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A história das religiões. In: USARSKI, Frank (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 19-52.



- ALBUQUERQUE, Roberto Chacon de. **A Revolução Holandesa**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ALPERT, Michael. **Crypto-Judaism And The Spanish Inquisition**. London: Palgrave, 2001.
- ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru: Edusc, 2006.
- BAER, Yitzhak. **Die Juden In Christlichen Spanien I**. Berlin: Akademie Verlag, 1929.
- BARBOSA, Luiz Alberto. **Resistência cultural dos judeus no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006, 103f.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- BREDA, Daniel. **Vicus Judaeorum: Os judeus e o espaço urbano do Recife neerlandês**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007, 250 fl.
- BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (dir.). **Historia de las Religiones**. V. 1. Madrid: Siglo veintiuno, 1979.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e no Brasil colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.
- CHARTIER, Roger. **A História ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 37-49.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DE LOS RIOS, José Amador. **Historia Social, Política y Religiosa de los Judios en España y Portugal**. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876a, Tomo II.
- DE LOS RIOS, José Amador. **Historia Social, Política y Religiosa de los Judios en España y Portugal**. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876b, Tomo III.
- EISENBERG, Josy. **Historia Del Pueblo Judio**. Nicaragua; Buenos Aires: Acervo Cultural; Editores 1976.

EMMANUEL, I.S. New Light on Early American Jewry. **American Jewish Archives**, 1955, p. 3-64.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In: In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 63-73.

FALBEL, Nachman. Menasseh ben Israel e o Brasil. In: HERKENHOFF, Paulo (Org.). **O Brasil e os Holandeses – 1630-1654**. Rio de Janeiro: GMT Editores, 1999, p. 160-175.

FALBEL, Nachman. **Judeus no Brasil**: estudos e notas. São Paulo: Humanitas, USP, 2008.

FEITLER, Bruno. “Gentes” da Nação: judeus e cristãos-novos no Brasil holandês. In GRINBERG, Keila (Org.). **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 65-85.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, 2012.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

GEBHARDT, Carl. **Die Schriften des Uriel da Costa**. Amsterdam; Heidelberg; London: Menno Hertzberger; Carl Winters Universitätsbuchhandlungen; Oxford University Press, 1922 p. XIX

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa; Rio de Janeiro: DIFEL; Bertrand Brasil, 1991.

GITLITZ, David Martin. **Secrecy and Deceit: The Religion of The Crypto-Jews**. Albuquerque: University Of New Mexico Press, 2002.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

HERKENHOFF, Paulo (Org.). **O Brasil e os Holandeses – 1630-1654**. Rio de Janeiro: GMT Editores, 1999, p. 160-175.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012.

KAPLAN, Yosef. **Do Cristianismo ao Judaísmo**: a História de Isaac Oróbio de Castro. São Paulo: Imago, 2000.

KAUFMAN, Tânia Neumann. Novos personagens. Novas identidades. O marranismo contemporâneo em Pernambuco. In: LEWIN, Helena (org.). **Judaísmo e Modernidade**: suas múltiplas inter-relações. [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, p. 133-146. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 06 nov. 2014.

KAYSERLING, Meyer. **Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica**. Strasbourg: Charles J. Trubner, 1890.

KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Pioneira, 1971.

KAYSERLING, Meyer. Isaac Aboab, the first jewish author in America. **Publications of the American Jewish Historical Society** (1893-1961); 1897; vol. 5, AJHS Journal, pg. 125.

KOHLER, Kaufmann. Judaism. In: **The Jewish Encyclopedia**: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the jewish people from the earliest times. Volume VII, Nova Iorque: KTAV, s.d., p. 359-368.

LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. 7. ed. revista. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LIPINER, Elias. **Izaque de Castro**: o mancebo que veio preso do Brasil. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1992.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra 2005.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação**: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654. 2. ed. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1996.

MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus em Portugal**. Coimbra: França Amado, Tomo I, 1895.

MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus Portugueses em Amsterdam**. Coimbra: França Amado, 1911.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Cristãos novos na Bahia**: a inquisição no Brasil. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. Introdução geral. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 17-29.

POLIAKOV, León. **De Maomé aos Marranos**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

RIBEMBOIM, José Alexandre. Os judeus de Maurícia. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**. nº 60, Recife, 2002, p. 11-22.

RODRIGUES, José Honório. **História da história do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

ROTH, Cecil. **Histoire des Marranes**. Paris, Liana Levi, 2002.

SALVADOR, José Gonçalves. **Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro**. São Paulo: Pioneira, 1976

SANCOVSKY, Renata Rozental. **Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, Século VII**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil holandês, 1630-1654**. Recife: FUNDARPE, 1986.

SCHAMA, Simon. **A História dos Judeus: à procura das palavras – 1000 a.C. – 1492 d.C.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SILVA, Leonardo Dantas. **Holandeses em Pernambuco**. 2. ed. rev. ampl. Recife: Caleidoscópio, 2011.

SILVA, Marcos. **Cristãos-novos no nordeste: entre a assimilação e o retorno**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

SILVA, Marcos; BISPO, Ísis Carolina Garcia. **Os arcanos profundos do criptojudaísmo: O Papel da Cabala na Resistência Cultural dos Sefarditas à Perseguição Inquisitorial**. São Cristóvão: Editora UFS, 2015.

SILVA, Valéria. **Comunidade Judaica de Recife: possibilidades e entraves ao diálogo intra-religioso entre judeus asquenazes, sefarades e messiânico: o que os distancia o que os une**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis: EDUFSC, Volume 43, Número 1, p. 219-242, Abril de 2009.

SIQUEIRA, Sonia A. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SOBREIRA, Caesar. “Djudios Muevos” del Nordeste Brasileiro. In: **Aky Yerushalyim: Revista Kulturala Djudeo-Espanyola**. XV, 49. Jerusalém: Sepharad & Kol Israel, 1995, p. 28-32.

SOBREIRA, Caesar. Judeus-novos do Nordeste Brasileiro ou o eterno retorno do reprimido. **Cadernos Populares**, Vol. 4. Recife: Secretaria de Cultura, 1995, p. 5-8.

SOBREIRA, Caesar. **Nordeste semita**: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita. São Paulo: Global, 2010.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade Ibérica e na América portuguesa. **Politeia**: História e Sociedade. Vitória da Conquista, Volume 8, Número 1, p. 83-103, 2008.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 51-61.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial**: judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WACHTEL, Nathan. **A Fé de Lembrança**. Lisboa: Caminho, 2002.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C.M. **Formação do Brasil Colonial**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

WEITMAN, David. **Bandeirantes Espirituais do Brasil**: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Raphael d'Aguilar. São Paulo: Mayaanot, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2003.

WILKE, Carsten Lorenz. **História dos Judeus Portugueses**. Lisboa: Edições 70, 2009.

WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil Colonial**. São Paulo: Pioneira, 1966.

WOLFF, Egon e Frieda. **Dicionário Biográfico I**: judaizantes e judeus no Brasil - 1500-1808. Rio de Janeiro: dos autores, 1986.

WOUK, Herman. **Este é o meu Deus**: a maneira judaica de viver. Rio de Janeiro: Sêfer, 2002.

ZUMTHOR, Paul. **A Holanda no tempo de Rembrandt**. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1989.